PAUL RABINOW

UN ETHNOLOGUE AU MAROC

RÉFLEXIONS SUR UNE ENQUÊTE DE TERRAIN

Préface de Pierre Bourdieu

Traduit de l'anglais par Tina Jolas

HISTOIRE DES GENS

by brahim el harram 2020

Hachette

ISN 6379
Dpt 65
BDC 1890188

UN ETHNOLOGUE AU MAROC

Du même auteur

Michel Foucault, un parcours philosophique (en collab. avec Hubert Dreyfus), Gallimard 1984.

PAUL RABINOW

UN ETHNOLOGUE AU MAROC

RÉFLEXIONS SUR UNE ENQUÊTE DE TERRAIN

Préface de Pierre Bourdieu

Traduit de l'anglais
par Tina Jolas

HACHETTE

Dans la même Collection

Jean-François Baré : *Le Malentendu Pacifique,* 1985.
Marc Augé : *La Traversée du Luxembourg,* 1985.

HISTOIRE DES GENS

Collection dirigée par Elisabeth Claverie et Pierre Lamaison

L'anthropologie des sociétés contemporaines ou passées a très largement contribué depuis quelques décennies à analyser de l'intérieur les logiques qui animent la vie sociale et à élucider leurs raisons d'être et de faire.
Il lui reste à rendre sensible à tous ce qu'elle a compris de l'histoire des gens. Cette collection entend s'y attacher.

© 1977, by The Regents of the University of California.
© Hachette, 1988 pour la langue française.

Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
– hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère!

Baudelaire

A Jean Jamin

Préface

Prendre pour objet l'étude de l'objet, en s'arrachant à l'alternative de l'évocation plus ou moins romancée d'une expérience enchantée et de la démolition des fantasmes d'exotisme dont le paradigme reste *L'Afrique fantôme,* aux accents céliniens, opérer ce retournement de l'interprète sur lui-même, et sur l'interprétation, c'est donner le *field work,* souvent constitué en épreuve initiatique, entourée de secrets et de mystères, pour ce qu'il est, un *travail de construction* d'une représentation de la réalité sociale. Ce retour sur soi, dans son apparent narcissisme, est en fait une rupture avec la complaisance à soi-même de l'évocation littéraire, et, loin de s'accomplir dans une confession intimiste, il conduit à une objectivation du sujet connaissant. Mais il marque une autre rupture, plus décisive, avec la représentation positiviste du travail scientifique, son exaltation de l'observation « naïve » et sa confiance innocente dans ce que Nietzsche appelait le « dogme de l'immaculée conception », fondement d'une science sans savant qui réduit le sujet connaissant à des tâches d'enregistrement. Une rupture aussi, et sans doute la plus difficile psychologiquement, avec cette sorte de *refurbished positivism* que Clifford Geertz donne en modèle, avec toutes les séductions de son talent d'écriture, aux jeunes chercheurs américains, à travers l'éloge de ce qu'il appelle (après Ryle) « *thick description* » et l'exaltation de la particularité et de la « *local knowledge* ».

On ne comprendrait pas le succès social de la philosophie

positiviste de la science qui, d'une certaine façon, annule le savant, si l'on ne voyait qu'en faisant de lui le serviteur irréprochable de canons logiques d'explication tels que ceux que dégagent Hempel et Nagel ou de critères de falsification prometteurs de certitude, elle le met hors jeu, mais aussi hors d'atteinte. Y compris pour lui-même. Pourquoi en effet tous ces jeunes *graduates* fraîchement sortis de départements d'anthropologie prestigieux, aspirant à la « science normale » de leurs professeurs, iraient-ils prendre pour objet le processus de construction du savoir sur l'objet, ou, plus précisément, réfléchir sur les conditions pratiques et concrètes de l'élaboration de leur popre savoir? Il faudrait pour cela qu'ils mettent en jeu leur autorité, qui repose sur la croyance collective, c'est-à-dire sur la confiance de chacun dans les rituels rigoureux d'une méthodologie éprouvée et dans les saints exemples d'ancêtres prestigieux, mais aussi leur propre image d'eux-mêmes, l'idée, identifiée à leur « vocation », qu'ils se font de ce qu'ils sont et de ce qu'ils ont à être, notamment dans la relation, si angoissante, avec « le terrain ».

On peut s'étonner, dix ans après, qu'il ait fallu rappeler que les faits sont faits, fabriqués, construits, que les observations ne sont pas indépendantes de la théorie, que l'ethnologue et ses informateurs collaborent dans le travail d'interprétation, ceux-ci proposant à celui-là, selon une rhétorique de présentation tout à fait spéciale, les « explications » qu'ils inventent en fonction de la représentation qu'ils se font de ses attentes, et au prix d'un effort véritablement théorique impliquant l'adoption d'une posture extraordinaire, induite par la situation même d'interrogation. Et l'on s'étonnera aussi, surtout peut-être ici, où la tradition scolaire véhicule une tradition épistémologique très différente, que ces rappels aient eu, aux États-Unis, une si grande influence, et d'autant plus grande qu'ils rencontraient les mêmes dispositions réflexives et critiques dans d'autres domaines du savoir. Mais il faut, comme toujours en ces matières, qui engagent beaucoup plus que l'entendement, se garder de croire trop vite avoir compris. Et c'est là que le récit d'une série d'expériences, construites du point de vue de leur pertinence pour une réflexion épistémologique, procure un enseignement que l'on ne saurait deman-

der à l'exégèse académique de la tradition de réflexion sur l'exégèse, aux Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Ricœur, et tant d'autres théoriciens antérieurs, qu'avait recensés Peter Szondi, d'une pratique exégétique aussi vieille que l'activité typiquement scolastique du *lector*. Qu'est-ce qu'un informateur et que fait-il exactement lorsqu'il élabore, à l'intention de l'anthropologue, une représentation de son propre monde, dont on ne sait jamais clairement si les schèmes selon lesquels elle est informée, mise en forme, sont empruntés au système des structures cognitives caractéristiques de sa propre tradition, ou au système de l'ethnologue, ou à un mixte, inconsciemment négocié, des deux codes collectifs de classification qui se trouvent confrontés? La relation d'enquête elle-même, en créant une situation d'interrogation théorique, dans laquelle l'informateur interrogé s'interroge sur ce qui, jusque-là, ne faisait pas problème, allait de soi, n'introduit-elle pas une altération essentielle, capable d'affecter toutes les informations recueillies d'un biais beaucoup plus grave que toutes les distorsions de l'ethnocentrisme? Ces questions décisives, et bien d'autres, que pose la construction du discours anthropologique, il suffit, pour les voir surgir, dans toute leur complexité, de relire, une à une, l'évocation de ces rencontres incertaines, avec le Français Maurice Richard, nostalgique de l'ère coloniale, avec Ibrahim, préposé aux relations avec le monde extérieur, avec Ali, marginal dont la position de porte-à-faux fait l'informateur par excellence, mais jusqu'à un certain point, avec Mekki, l'informateur désigné par le groupe pour son sens des limites, etc., autant de personnages dans lesquels tout ethnologue reconnaîtra des figures familières : ils occupent en effet un ensemble de positions stratégiques dans l'espace des relations que l'on peut entretenir à sa propre société et que la relation avec l'observateur étranger fait surgir.

Mais je ne voudrais pas achever cette exhortation à la lecture attentive de ce livre sans évoquer une remarque attribuée à Jean Piaget, à laquelle j'ai souvent pensé dans des situations semblables à celles qu'évoque Paul Rabinow et que ses analyses de la relation entre l'ethnologue et ses informateurs ont fait ressurgir : « Ce n'est pas que les enfants ne sachent pas

parler : ils essaient beaucoup de langages jusqu'à ce qu'ils en trouvent un que leurs parents soient capables de comprendre. » Je crois que l'ethnologie ferait un grand pas si tous les ethnologues savaient qu'il en va peut-être de même dans la relation entre les informateurs et leur ethnologue.

Pierre Bourdieu

Introduction

Je quittai Chicago deux jours après l'assassinat de Robert Kennedy. Mon appartement était quasiment vide; j'avais fini de faire mes bagages et, sauf le lit et la cafetière, vendu tous mes meubles. Ce départ, j'y avais songé avec une certaine appréhension. Mais la nouvelle du meurtre avait noyé ces sentiments sous un flot d'horreur et de dégoût. Je partis d'Amérique avec la sensation grisante d'une délivrance. J'en avais assez d'être étudiant, j'étais las de la grande ville et conscient de mon impuissance politique. Je m'en allais au Maroc devenir ethnologue.

J'arrivai à Paris en juin 1968, quelques jours après que la police eut chassé de la Faculté de médecine les derniers étudiants. Dans le sillage de l'insurrection, je trouvai les rues presque vides et les murs lézardés couverts de graffiti politiques. J'assistai à plusieurs assemblées dans la cour de la Sorbonne. Mais c'était trop tard, la vague révolutionnaire avait reflué. On distribuait des tracts incitant la population à ne pas abandonner Paris pour les vacances. La capitale était déserte, blessée, exsangue. Je fis la connaissance d'une jeune fille – à moitié indienne, me dit-elle – qui s'était enfuie de chez elle en Arizona. Nous errions sur les berges de la Seine dans une atmosphère de guerre et d'incertitude du lendemain que je pensais suprêmement existentielle; je me voyais en personnage tout droit sorti d'un roman de Sartre. Le surlendemain, je me fis couper les cheveux, pris le car pour Orly et m'envolai à destination du Maroc.

En ces débuts des années soixante, à l'université de Chicago, l'importante expérience pédagogique de culture générale – le mouvement Hutchins – touchait à son terme. Savoir que l'enseignement humaniste et libéral au sens proprement « classique » était sur le point de disparaître m'affectait profondément. L'Université m'avait permis de découvrir – épreuve cruciale et libératrice – ce que signifie penser, mais j'en avais aussi retiré le sentiment que les sciences et les disciplines plus anciennes étaient en crise. Nous étions nombreux à pressentir que de graves problèmes structuraux assaillaient la société américaine et que très manifestement la volonté d'y remédier, et l'inspiration, ne viendraient ni de l'Université ni des institutions politiques existantes. Cela laissait la plupart d'entre nous en proie aux incertitudes et aux interrogations; et néanmoins relativement passifs. Atteinte en profondeur, Chicago restait sereine en surface.

Sans doute les deux livres qui exprimèrent pour moi avec le plus d'acuité l'ethos de ce temps furent *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) de Thomas Kuhn, et *Tristes Tropiques* (1955) de Claude Lévi-Strauss. Kuhn mettait clairement en évidence une série de questions qui s'inscrivaient dans l'au-delà de la physique et de la chimie. Sa formule, l' « épuisement du paradigme », symbolisait l'inaptitude de la pensée conventionnelle à rendre compte d'un trait commun à notre insatisfaction tant à l'égard du cursus universitaire que du politique ou de notre vie personnelle. De fait, les vérités reçues telles qu'on nous les enseignait se révélaient impropres à organiser nos perceptions et nos expériences; il devait y avoir autre chose, au-delà.

Mon attirance pour le concept de *dépaysement,* que développe Lévi-Strauss, devait me séparer le bon nombre de mes amis sollicités plutôt par les divers spécimens de praxis sociale et politique alors en voie d'émergence. L'invitation paradoxale de Lévi-Strauss à une distanciation qui doit favoriser notre retour en profondeur, ce « singulier paradoxe », bien qu'obscur, m'était une puissante incitation. J'étais las de l'Occident, sans d'ailleurs trop comprendre pourquoi, et séduit par une notion simpliste, à savoir que la culture occidentale n'était

qu'une culture parmi d'autres, et sans doute même pas la plus intéressante.

C'était ce spleen estudiantin qui, venant renforcer un penchant intellectuel bien affirmé, m'avait conduit à l'ethnologie, laquelle me paraissait être la seule discipline où, par définition, il vous faut sortir de la bibliothèque et partir loin du milieu universitaire. Une discipline dont l'objet semble innombrable : littéralement tout et n'importe quoi, depuis les pattes des lémuriens jusqu'aux théâtres d'ombre. La « discipline des dilettantes », prétendait un de nos professeurs.

Dans le département d'anthropologie de l'université de Chicago, le monde des chercheurs était divisé en deux catégories d'individus : ceux qui avaient fait du terrain et ceux qui n'en avaient pas fait, ces derniers n'étant pas de « véritables » ethnologues, quelle que soit par ailleurs l'étendue de leurs connaissances en matière d'anthropologie. Ainsi, on ne cessait de souligner que le professeur Mircea Eliade, homme d'une prodigieuse érudition dans le domaine des religions comparées et qu'on respectait pour son savoir encyclopédique, n'était *pas* un ethnologue : ses intuitions n'avaient pas été soumises à l'alchimie corrosive du travail de terrain.

On me disait que mes articles ne comptaient guère, car ils seraient tout autres lorsque j'aurais fait du terrain. Les remarques acerbes des étudiants de doctorat sur l'indigence théorique de certains classiques que nous étudiions rencontraient des sourires entendus : quelle importance, nous disait-on, puisque les auteurs étaient de remarquables hommes de terrain! A l'époque, cela ne laissait pas de m'intriguer. La promesse d'être initié dans les secrets du clan était tentante. J'acceptais le dogme sans discussion.

Et cependant je ne connaissais pas d'ouvrage qui constituât une tentative intellectuelle sérieuse pour définir ce rite de passage capital, ce marqueur métaphysique, qui distinguait les ethnologues du reste du monde. Manifestement, la seule exception à cette règle bizarre restait le chef-d'œuvre de Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*. Pourtant – c'est bien connu –, Lévi-Strauss est un piètre ethnographe. Les ethnologues prétendaient voir dans son livre soit un admirable morceau de littérature française, soit – insidieusement mais selon les règles

du jeu – une tentative de l'auteur de pallier ses insuffisances en forêt.

J'ai demandé à des ethnologues éminents qui soutenaient cette thèse de « l'avant- et de l'après-terrain » pourquoi ils n'avaient rien écrit là-dessus, le sujet intéressant, semblait-il, au plus haut point le travail même de terrain. Je n'obtins que des réponses stéréotypées : « Oui, sans doute, j'y ai bien pensé quand j'étais jeune; je tenais mon journal, et un jour, peut-être? Mais vous savez, il y a vraiment des choses plus importantes! »

Le présent livre est le compte rendu de mes expériences au Maroc; et c'est aussi un essai sur l'ethnologie. J'ai cherché à me libérer de la double emprise qui a marqué l'ethnologie par le passé : étudiants de doctorat, on nous dit que « l'ethnologie se mesure à l'expérience de la chose »; vous n'êtes pas ethnologue avant d'avoir fait l'expérience de l'être. Or, au retour du terrain, c'est la proposition inverse qui prévaut : l'ethnologie n'est pas la somme des expériences qui font de vous un initié, mais seulement les données objectives que vous avez rapportées.

Sans doute peut-on se soulager en écrivant ses Mémoires ou le récit anecdotique des souffrances endurées, mais il n'y a jamais, dans aucune circonstance, relation directe entre l'activité de terrain et les théories qui sous-tendent la discipline. On a vu, lors de ces dernières années, se multiplier – du moins relativement – les livres traitant de l'observation participante. Ces livres varient considérablement tant par l'acuité intuitive que par l'agrément du style, mais tous ils s'en tiennent à un présupposé fondamental, à savoir qu'en ethnologie l'expérience de terrain est intrinsèquement distincte des propositions théoriques de base – et la démarche d'enquête essentiellement discontinue par rapport à ses résultats.

Au risque de violer les tabous du clan, je soutiens que toute activité culturelle relève de l'expérience vécue, que le travail de terrain est une forme d'activité culturelle parmi d'autres, et une forme bien caractérisée, et que c'est précisément cette forme d'activité qui définit singulièrement la discipline ethnologique. Or ce qui devrait constituer la force même de la discipline – son activité existentielle, réflexive, critique – se

trouve rejeté hors du champ de l'enquête par un attachement à une conception positiviste de la science, que je trouve, quant à moi, foncièrement erronée s'agissant d'un domaine qui prétend étudier l'humanité.

Le problème traité ici relève de l'herméneutique, et la méthode employée est à peu de chose près une méthode phénoménologique. Je me suis efforcé de réduire le recours aux termes et au jargon techniques à un strict minimum, mais je me dois de jalonner sommairement le chemin que j'ai tenté de parcourir. Ainsi, suivant en cela Paul Ricœur, j'ai défini le problème de l'herméneutique (qui n'est autre que le terme grec pour « interprétation ») comme la « compréhension de soi obtenue par le détour de la compréhension de l'autre [1] ». Il importe de souligner que, malgré la nette connotation psychologique de certains passages, il ne s'agit aucunement de psychologie. Le moi dont il est question ici est parfaitement public : ce n'est ni le cogito purement cérébral des cartésiens, ni le moi profond, le moi psychologique des freudiens. Mais bien plutôt le moi qui, médiatisé par la culture et situé au regard de l'Histoire, baigne dans un monde en constantes fluctuations.

C'est pourquoi j'ai choisi d'appliquer la méthode phénoménologique. C'est à Ricœur, ici encore, que nous emprunterons une définition claire. Selon lui, la phénoménologie est la description « d'un mouvement au cours duquel chaque figure culturelle prend sens non de ce qui précède mais de ce qui suit : la conscience se dégage d'elle-même et est conduite au-delà d'elle-même par un processus au cours duquel chaque étape est abolie et reprise dans l'étape suivante ». Plus simplement, cela veut dire que ce que vous lirez dans le présent ouvrage vise à constituer un tout dans lequel le sens de chaque chapitre est donné par ce qui suit. L'ouvrage dans son ensemble et chacune des expériences qui y sont évoquées n'ont qu'eux-mêmes pour objet.

Ce livre récapitule une série de rencontres survenues au cours de mon travail de terrain. A l'époque, bien entendu,

1. Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », dans *Le Conflit des interprétations*, Paris, 1969.

tout cela n'était rien moins qu'ordonné et cohérent. A présent, je me suis efforcé de mettre de l'ordre et de la cohérence dans ce chaos afin de dégager de cette période une quelconque signification et pour moi-même et pour d'autres. Ce livre est l'amalgame délibéré d'un tourbillon de personnes, de lieux et de sensations. Il aurait pu être moitié moins long, ou le double, ou encore dix fois plus long. Certains informateurs avec qui j'ai travaillé ne sont pas même mentionnés, certains autres se sont fondus dans des personnages présentés ici, d'autres enfin ont été purement et simplement omis. Quiconque a fait sur le terrain une série de rencontres analogues, rencontres dont la cohérence n'apparaît que progressivement, et qui prétend avoir tout saisi dans l'instant, celui-là n'a pas connu l'expérience spécifique que j'ai tenté de restituer ici. Comme le dit Hegel : « La chouette de Minerve s'envole au crépuscule. »

Ce qui suit est un compte rendu, reconstitué cinq ans après puis repris encore deux ans plus tard, de mon expérience de terrain, au Maroc, dans les années 1968-1969. J'ai travaillé au Maroc sous l'amicale direction de Clifford Geertz qui, avec sa femme Hildred et deux autres jeunes ethnologues, étudiait Séfrou, oasis fortifiée et ville-marché. J'étais, quant à moi, chargé d'enquêter dans les régions tribales du moyen Atlas aux alentours de Séfrou [1].

1. Pour les données complémentaires, traitées sous forme anthropologique traditionnelle, voir mon ouvrage intitulé *Symbolic Domination : Cultural Form and Historical Change in Morocco*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

CHAPITRE PREMIER

Vestiges d'un colonialisme expirant

La plaine onduleuse du Saïs qui se déploie entre les villes de Fès et de Séfrou (toutes deux fondées au IXe siècle) est l'une des régions les plus fertiles du Maroc. Par son aspect verdoyant elle dément catégoriquement l'imagerie romantique : les tentes du désert et les paysages maures. De fait, lorsque l'on quitte la splendide ville fortifiée de Fès, la campagne évoque plutôt la France. Le Saïs est d'ailleurs l'une des régions où l'implantation coloniale française a été particulièrement active, introduisant la mécanisation agricole, l'irrigation et la notion de profit.

Le tracé régulier des champs, la riche terre noire, les canaux d'irrigation surélevés qui serpentent en haut des talus sur des dizaines de kilomètres, le dessin en croisillon des vergers et les grands domaines, correspondent parfaitement à la formule qu'a choisie Jacques Berque pour illustrer symboliquement l'expérience coloniale française en Afrique du Nord : une terre sans habitants entourée d'habitants sans terre [1]. Le contraste est frappant entre les toits de tuiles des fermes éparses et les hameaux des ouvriers agricoles – des bicoques de brique et de

1. Voir Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, 1962.

pisé – qui se font plus nombreux à mesure que l'on traverse le Saïs en direction de Séfrou. Les maisons de maître entourées d'une palissade se distinguent des habitations paysannes blotties derrière leurs haies de cactus, sauf que les maîtres, eux, ne sont plus français. Une grande partie de cette région a été nationalisée, et c'est le gouvernement marocain qui l'exploite. Le reste appartient à de riches marchands de Fès.

Même lorsqu'on vient de parcourir cette contrée fertile, on est surpris par la luxuriance de Séfrou surgissant dans le lointain. La ville est dissimulée aux regards du voyageur venant de Fès; les collines se font sensiblement plus hautes et les horizons moins vastes et harmonieux. Séfrou, avec une population de quelque vingt-cinq mille habitants, est très littéralement une ville-oasis. La richesse de la plaine irriguée du Saïs rend le fait moins palpable au premier abord; mais derrière Séfrou s'élève la chaîne du moyen Atlas, aujourd'hui aride et en grande partie déboisée. On atteint les montagnes proprement dites par une série de hauteurs et de plateaux rocheux, peu peuplés, qui s'étagent au sud de la ville. Séfrou même est bâti sur un étroit piémont enserrant le massif, jalonné de sources vives qui arrosent d'importants jardins maraîchers, des vergers et des oliveraies. Les Marocains ont un mot pour désigner ce site écologique, *dir,* littéralement le « sein ». Le *dir* suit une ligne de failles géologiques au pourtour des montagnes. Suivre le tracé du *dir*, c'est aussi découvrir une succession de cités prospères, bien irriguées et bien exposées. Et parmi elles, Séfrou.

Grâce à sa situation, Séfrou a joué un rôle de centre commercial et de ville-marché pour les tribus de la région environnante. Outre les agriculteurs qui cultivaient les jardins de l'oasis, la ville comportait traditionnellement une population nombreuse et active d'artisans. Elle possédait aussi, dès le IXe siècle, une communauté juive dynamique qui a souvent servi d'intermédiaire entre la collectivité urbaine et les ruraux des alentours, membres des tribus berbères. Ces Juifs marocains animaient un courant d'échange entre les produits de la montagne (laine, moutons, tapis) et les biens manufacturés (textiles, thé, sucre).

La colonisation française des terres agricoles aux abords de

la ville, qui commença vers la fin des années 1920 et se développa jusqu'aux années 1950, et l'établissement d'institutions gouvernementales, commerciales et éducatives française à Séfrou même, devaient fortement influer sur la croissance et l'orientation de la ville. Conformément à la politique coloniale de Lyautey, les Français construisirent de nouveaux quartiers, une ville nouvelle, non loin des murs qui ceignent l'ancienne médina. Toutefois, ils ne devaient jamais coloniser le Maroc de manière aussi intensive que l'Algérie. Ainsi en 1960, les Français de Séfrou ne formaient même pas 1 % de la population totale, et cela compte tenu de l'afflux des jeunes enseignants.

On me conduisit à l'hôtel de *L'Oliveraie* à une centaine de mètres en dehors des murailles crénelées de la médina. Vieux et délabré, sa peinture s'effritant, *L'Oliveraie* était manifestement un immeuble en péril, mais non sans charme. On entrait par une double porte à jalousies dans une salle rectangulaire qu'une cloison défraîchie divisait approximativement en deux. Dans la partie gauche, on apercevait une dizaine de tables mises avec soin (je n'ai jamais vu plus de deux d'entre elles occupées); et, à droite, un long bar en bois, plusieurs tables nues flanquées de vieilles chaises de restaurant, et, fourrée dans un coin, une machine à sous bancale. Toutes les fenêtres avaient des persiennes, mi-closes pour la plupart, et la torpeur ou la quiétude d'une fin d'après-midi s'appesantissait sur un chauffeur de taxi aviné, un Marocain, seul client au moment de mon arrivée.

Émergeant de derrière le bar avec un salut empressé, soigné de sa personne mais vêtu assez négligemment, voici Maurice Richard, propriétaire de l'hôtel, le patron. Oui, il avait une chambre, dix même, si je consentais à le suivre. « Laquelle? » se prit-il à dire, et commença une douce comédie dont l'inanité et le pathos devaient d'emblée m'apparaître. Richard m'invita ensuite à m'installer à l'une des dix tables, me tenant la chaise et m'informant poliment qu'il n'y avait qu'un menu unique.

Le lendemain matin, mon quatrième au Maroc, je pris mon café et mes tartines à la terrasse de *L'Oliveraie*. En d'autres temps cette terrasse avait dû être charmante : c'était un jardin

clos avec une tonnelle qu'ornait jadis une treille, des tables de bistrot reluisantes jadis, et Ahmed, le garçon de café, impeccablement accoutré, qui avait dû servir jadis (ou du moins je me l'imaginais) des tablées entières de familles françaises s'apprêtant pour une journée de labeur. J'étais seul. Il commençait déjà à faire chaud. Ahmed m'apporta la cafetière de terre brune vernissée et, avec une inclination polie, un pseudo-salut à la française, repoussa mes avances et prestement s'éclipsa.

De la pure ethnographie! Au Maroc depuis seulement quelques jours, je me trouvais déjà installé dans un hôtel, un évident vestige du colonialisme, prenant mon café dans le jardin; il ne me restait plus qu'à entreprendre « mon » travail de terrain. En fait, ce que cela comportait ne m'était pas absolument clair, sinon que je comptais faire un tour en ville. Après tout, maintenant que j'étais sur le terrain, tout n'était-il pas désormais travail de terrain?

Vif et agile malgré sa corpulence, Richard survint, sifflotant, de derrière les portes à jalousies et me souhaita bon appétit; il me tendit une fiche de séjour à remplir et parut un peu surpris que je sois américain. Il me croyait, me dit-il, originaire d'Europe centrale (ce que je suis sans doute, au moins du point de vue ethnique); là-dessus, cordial mais prudent, il se mit à dévider un chapelet de plaisanteries.

Le second jour à Séfrou, il me raconta son histoire. Il appartenait à une famille de la bonne bourgeoisie parisienne. En 1950, il était parti en quête d'aventure pour se retrouver en fin de compte au Maroc où il avait tâté de diverses professions : de mécanicien-garagiste à patron d'hôtel. Je songeai que l'absence, chez lui, de la réserve et de l'hostilité latente caractéristiques de ses compatriotes était singulièrement révélatrice soit d'une mutation de la culture française hors de France, soit de l'extrême solitude où il vivait. En l'occurrence c'était bien de solitude qu'il s'agissait. Il apparut bientôt que Richard était un Parisien *manqué*. Les espoirs que sa famille de colonels et de médecins avait placés en lui s'étaient révélés bien trop lourds à assumer; aussi avait-il quitté les siens pour vagabonder à travers une existence médiocre, s'adonnant à toutes sortes de petits métiers.

Une figure de l'échec, et ce également au regard de l'Histoire. Il s'était installé au Maroc une génération trop tard. La première vague d'immigrants français se situait dans les années vingt, et comprenait surtout des agriculteurs et des militaires; la deuxième vague, celle des fonctionnaires, était venue pendant la Seconde Guerre mondiale ou peu après. A l'évidence, les conceptions de ces nouveaux arrivants étaient tout autres que celles des premiers colons. Les « Vieux-Marocains » – c'était ainsi qu'on les désignait – avaient un contact beaucoup plus personnel avec les Marocains eux-mêmes; et ce plus particulièrement dans la région de Séfrou, où ils avaient établi les premières exploitations mécanisées, où ils savaient souvent l'arabe, où ils travaillaient en étroite coopération avec leurs ouvriers marocains et ne restaient nullement cloîtrés dans les ghettos français. Leur paternalisme se nuançait d'une sorte d'individualisme exacerbé. Ils avaient défriché le pays; ils avaient transformé la garrigue en des exploitations agricoles bien entretenues et prospères; les Marocains, ils les « connaissaient », et affirmaient que lorsqu'on prenait la peine de leur apprendre à travailler, c'étaient d'excellents ouvriers. On avait le sentiment que Richard aurait pu trouver à s'intégrer dans ce groupe de petits exploitants, d'entrepreneurs et de bricoleurs. Toujours est-il que les vestiges de cette communauté l'avaient, dans l'ensemble, adopté.

Mais c'est en 1950 que Richard était venu au Maroc, et il faisait partie d'un contingent d'immigrants fort différents. Ces « Nouveaux-Vieux-Marocains » – ainsi les dénommait-on avec mépris – vivaient surtout dans les grands centres coloniaux, tels Casablanca ou Meknès; ils ne savaient presque jamais l'arabe et, hors de leurs heures de travail ils ne fréquentaient guère les Marocains et s'identifiaient plutôt aux colons d'esprit insulaire vivant à Oran ou à Alger, qui gardaient allégeance à la mère patrie et demeuraient fortement attachés au mode de vie français. Au début des années cinquante, presque 80 % de la population française au Maroc vivait dans les grandes villes. De fait, il s'agissait surtout de fonctionnaires du gouvernement. Le pourcentage de fonctionnaires était plus élevé encore qu'en France métropolitaine.

Toutefois leurs jours étaient comptés : ils ne devaient pas se maintenir en place fort longtemps.

Richard avait cherché à s'identifier aux premiers arrivants, mais ce fut la seconde identité qui prévalut. Il s'installa au Maroc à un moment où la conjoncture était défavorable au Français moyen : les portes ne s'ouvraient plus, mais, tout au contraire, se fermaient. Et il se vit confronté à un antagonisme exacerbé entre les communautés française et marocaine. Richard était trop faible pour échapper à la situation ou lui résister. Il trouva trop politique la ligne de front désormais figée entre les deux communautés pour qu'il songe à la franchir. Ses rapports personnels avec la communauté française restèrent toujours difficiles, et il ne devait jamais parvenir ni à s'y intégrer ni à s'en libérer, parce qu'il n'avait pas le courage suffisant pour contester de manière tant soit peu conséquente les codes de la vie coloniale. Il n'apprit jamais l'arabe. Il ne cessa d'en exprimer le vif désir, mais son savoir se limitait à quelques mots et phrases. Au surplus, ce que les Marocains auraient pu interpréter jadis comme un geste de bon vouloir de la part d'un nouvel arrivant ne pouvait apparaître, dix-huit ans plus tard, que pure simagrée. Ses velléités d'apprendre la langue n'avaient d'ailleurs rencontré aucun soutien auprès des membres de la communauté française de Meknès où il avait vécu au début, et encore moins auprès de sa femme, fille de colons algériens, qui se targuait de sa supériorité raciale. Richard approuvait mes premières tentatives maladroites, s'enquérait des méthodes, m'encourageait, puis retombait dans sa rêverie : il aurait dû apprendre l'arabe dès son arrivée, d'ailleurs il devrait encore s'y mettre, mais, hélas! ses responsabilités ne lui laissaient guère de répit. Richard était vraiment le survivant d'un colonialisme moribond, sauf qu'il n'en avait jamais, quant à lui, récolté les bienfaits initiaux.

Chaque matin, Richard faisait péniblement démarrer sa Ford 1952 et avalait bruyamment le kilomètre et demi qui le séparait de Séfrou pour faire ses courses. Comme il n'y avait presque jamais de client à *L'Oliveraie*, cela consistait en provisions pour lui et son épouse, et en l'achat du journal *(Le Petit Marocain)* et de vin. Hors quelques contacts épisodiques avec les commerçants et des échanges de plaisanteries avec les

fonctionnaires, l'univers de Richard se limitait aux chauffeurs de taxi ivrognes, à sa femme et à deux ou trois vieux couples qui l'acceptaient en égal, des Français installés au Maroc depuis quarante ans, qui avaient fait leur trou comme ouvriers-bricoleurs ou petits commerçants; ils respectaient les Marocains et vivaient pour l'essentiel *en retraite*, à la fois en retrait et en retraite, loin de la France contemporaine. Ces vieux Français chenus se faisaient rares. Richard les regardait mourir les uns après les autres avec un sentiment de désespoir croissant, chaque décès érodant toujours plus gravement son univers.

On a souvent dit que le pire de la culture mère s'exporte avec elle, et c'était certainement le cas des jeunes résidents français que j'ai connus au Maroc. En France, on peut choisir de faire soit son service militaire, soit un service de coopération qui en tient lieu et qui s'accomplit outre-mer ou dans les ex-colonies. Le Maroc manquait dramatiquement de professeurs pour assurer la bonne marche de son système scolaire bilingue. De sorte que l'État marocain avait été contraint d'importer des enseignants français en nombre. Chaque année, une vingtaine de jeunes couples arrivent ainsi à Séfrou pour faire œuvre civilisatrice. Ce sont surtout de jeunes bourgeois qui viennent au Maroc pour échapper à la caserne et mener une vie de luxe qui leur aurait été inaccessible en France; ici, ils peuvent se payer des villas avec jardins et serviteurs tout compris. Compte tout autant le fait qu'au Maroc ils sont les maîtres, une domination qu'ils exercent à l'égard de leurs serviteurs qu'ils traitent, comme de juste, avec condescendance, et aussi à l'égard de leurs élèves en qui ils voient des inférieurs culturellement parlant, ne méritant pas vraiment que l'on place en eux un espoir d'avenir. Au sein de leur propre communauté, ils respectent les anciennes distinctions et hiérarchies sociales françaises, mais infléchies différemment : à eux maintenant sont dévolus les premiers rôles.

Aussi bien se sentaient-ils supérieurs à Richard et le méprisaient-ils; il y avait un rituel prescrit qui, chaque année, se reproduisait avec une régularité pénible et prévisible. A leur arrivée à Séfrou, les nouveaux couples séjournent d'abord à *L'Oliveraie*, le temps d'emménager ailleurs. Rapidement, ils

apprennent de la bouche de compatriotes plus avertis que *L'Oliveraie* n'est pas, socialement, à la hauteur. Au début, bavarder avec Richard leur semble parfaitement naturel; c'est un ancien et il est français, quelqu'un de chez eux dans ce milieu étranger. A tous, Richard servait les mêmes clichés et avec tous il tentait désespérément de nouer amitié. Parfois il y avait une lueur d'espoir, mais ça n'accrochait jamais, semble-t-il. Lorsqu'ils étaient installés dans leurs villas, ces jeunes couples revenaient à *L'Oliveraie* avec leurs nouvelles connaissances – une fois, peut-être deux, mais jamais plus. A l'automne, la ronde prenait fin, car les nouveaux arrivants étaient intégrés dans la petite communauté et on les avertissait tout simplement que Richard était un « pauvre type ». Son monde se trouvait bientôt aussi distant du leur qu'il l'aurait été à Paris, sauf que, à Séfrou, Richard n'avait guère d'autre recours.

Richard n'en commençait pas moins chaque automne – c'était l'ironie de la chose – avec des mises en garde au sujet des Marocains, gens aux réactions imprévisibles et irrationnelles. Il s'efforçait de plaire, ne sachant plus trop lui-même s'il croyait à ses propres histoires mais pressentant que ses dires flattaient les préjugés de son nouveau public. Dans les premières semaines, les jeunes Français se laissaient aller à leurs appréhensions. Mais une fois installés, cette attitude de pusillanimité se muait en une rhétorique plus insidieuse de l' « objectivité ». Ils étaient là pour éduquer le tiers monde. Ils aimaient les Marocains et, bien entendu, ils les trouvaient beaux, passionnants, singuliers. Mais rien à faire, les *indigènes* étaient incapables de comprendre l'arithmétique. De fait, malgré les efforts des enseignants français, leurs élèves n'avaient pas l'air d'apprendre grand-chose. Des types *sympas*, mais inférieurs. Richard était inférieur tout court.

En réalité, Richard était parfaitement lucide quant à la nature de sa situation, mais incapable d'y rien changer. Il se trouvait en mauvaise posture au mauvais moment. Le déclin de l'hôtel allait s'accentuant; et plus l'hôtel tombait, plus les jeunes Français l'évitaient, plus les fonctionnaires marocains se dérobaient, et plus il se voyait réduit à la compagnie des chauffeurs de taxi quasi alcooliques, rejetés de tous, même de

leur propre communauté. Chaque année, quelqu'un de son cercle décédait. Et plus Richard s'affairait, plus son sourire se figeait, plus il agrippait désespérément les nouveaux arrivants et plus il était sûr de les faire fuir. Le colonialisme se mourait, et en ses lieu et place s'instaurait le néo-colonialisme.

Je l'encourageais à parler, et cela le comblait de joie. Des heures durant, ces premières semaines, j'écoutais ses récits. Je parlais français passablement et nous fûmes d'emblée une paire d'amis. Au surplus les circonstances se prêtaient admirablement, du point de vue structurel, à la collecte d'informations. Au début, je n'avais pas envisagé les choses sous cet angle et, pour cette raison (entre autres), je ne recherchais pas délibérément cette situation. J'étais venu au Maroc avec l'intention d'étudier les pratiques religieuses et politiques en milieu rural. Bavarder avec Richard de son passé ne me paraissait pas très sérieux de ma part. Il faut s'en tenir au projet initial : mes professeurs avaient bien insisté là-dessus; ne pas se laisser entraîner loin du sujet par des diversions, si curieuses soient-elles. De plus on risquait, paraît-il, d'encourir la réprobation de la communauté musulmane locale.

Je m'étais trouvé, en fait, dans des conditions « ethnographiques » presque idéales. Bien que reconnu en qualité d'étranger, je parlais couramment la langue, la culture m'était familière et le sujet pouvait s'apparenter à ma recherche; et tout cela m'était acquis dès le quatrième jour de mon arrivée. Avec Richard, je n'étais en position ni de domination ni de soumission. J'avais directement accès à lui, comme d'ailleurs aux autres Français, plus jeunes. La structure des relations entre eux se déchiffrait aisément, et les besoins des divers participants étaient tels qu'ils recherchaient quelqu'un d'extérieur à qui confier leurs déboires et leurs réflexions. Je ne pouvais en rien constituer pour eux une menace, ni leur procurer une aide économique ou politique directe. C'était, quand j'y songe, un climat rêvé pour l'enquête ethnographique. Au point que, à l'époque, la facilité et l'accessibilité même d'une telle enquête me paraissaient de nature à déprécier la valeur potentielle des résultats. Le travail de terrain devait exiger, c'est sûr, plus de peine et de labeur.

Il m'est resté clairement en mémoire la quiétude d'un

après-midi torride, quelque deux mois et demi plus tard; je vois encore le vide de *L'Oliveraie* et le poli du bar en bois avec sa balustrade de laiton. Richard et moi bavardions tranquillement, avec de longs intervalles de silence entre chaque remarque. Il avait pris sa pose habituelle, penché sur le bar, le menton dans le creux de la main, comme s'apprêtant à boxer son adversaire, l'autre poing hardiment posé sur la hanche. Il avait les yeux grands ouverts, encore brillants d'ardeur. J'étais assis en face de lui, un peu recroquevillé sur un tabouret de bar.

Derrière Richard, sa radio Arts-Déco jouait en sourdine. Le speaker annonça tout uniment que les forces russes avaient envahi la Tchécoslovaquie. Nous échangeâmes lentement des regards atterrés, mais sans dire un mot. La radio continua à donner des détails sur un ton neutre qui masquait à peine l'émotion.

Il n'y avait pas à revenir en arrière. Horrifié, je me sentais à mille lieues de ma propre civilisation. L'image d'armées totalitaires écrasant une fois encore le peuple tchèque évoquait en moi des empires décadents qui, rongés d'un cancer, s'acharnent à se détruire eux-mêmes.

CHAPITRE II

Produits conditionnés

La grande route de Fès passe devant l'hôtel de Richard et longe la médina à proprement parler avant de prendre le nom de boulevard Mohammed-V en mémoire d'un souverain demeuré très populaire, père du roi actuel. Elle décrit un brusque tournant, amorce une légère montée puis file droit pour devenir la principale artère du quartier neuf. Les limites inférieures de la ville nouvelle sont clairement données par ce boulevard que bordent un jardin public et une série de bâtiments à trois étages comportant une galerie marchande, des boutiques au rez-de-chaussée et des appartements au-dessus. La plupart de ces magasins proposent un avant-goût du progrès : les prestations de services de la vie moderne, l'électroménager, des vins et spiritueux, la poste et les bureaux de l'administration. Juste derrière le boulevard, un groupe de petits immeubles d'habitation forme le nouveau centre de la communauté juive depuis que ses membres ont abandonné les logements surpeuplés du *mellâh,* l'ancien quartier juif clos de murs, sis à l'intérieur de la médina. Séfrou a toujours eu une communauté juive nombreuse qui jouait traditionnellement un rôle économique important.

Au-delà de cette agglomération s'étend la véritable ville nouvelle. Des maisons qui sont presque toutes des villas de style européen, destinées à une seule famille (du genre chalet

suisse, mais certaines avec piscine), blotties dans de luxuriants jardins où poussent à profusion les oliviers, les figuiers, les amandiers, les grenadiers, les orangers et les citronniers. Récemment on a construit quelques maisons individuelles sur un modèle néo-arabe, avec un patio et si possible une fontaine.

Sous le protectorat, l'administration française encourageait le maintien de ce qu'elle considérait être les institutions marocaines traditionnelles. Le protectorat français fut instauré officiellement en 1912, bien que la pacification définitive des tribus n'ait été acquise que dans les années trente. A peu près à la même époque se développaient en milieu urbain les mouvements nationalistes qui devaient aboutir, en 1956, à l'indépendance du Maroc. Le célèbre maréchal Lyautey s'était efforcé de faire du Maroc un exemple édifiant de l'administration coloniale. Selon sa doctrine, les villes marocaines ne devaient souffrir aucune altération du fait de la présence de colons, d'administrateurs et de négociants français. Aussi convenait-il de construire des villes nouvelles à proximité des anciennes cités. De sorte que, dans tout le Maroc, on trouve une ville européenne soit immédiatement adjacente à la vieille ville (comme dans le cas de Séfrou), soit distante de plusieurs kilomètres (comme à Fès ou à Marrakech); une ville européenne symbolisée par ses bâtiments administratifs, ses jardins publics et ses larges boulevards. Dans des villes comme Fès et Séfrou, où aucune voiture ne circule dans la médina, l'effet visuel est celui de deux civilisations vivant côte à côte, mais à des siècles l'une de l'autre. Un symbolisme trompeur : la réalité sociale et culturelle est tout autre.

La ville nouvelle de Séfrou domine la médina; elle est bâtie à flanc de coteau, sur des terres qui furent jadis des vergers et des jardins. Ces terres appartenaient aux gens de Klaa, un quartier un peu excentrique de la médina. Un quartier populeux : environ 1 300 personnes à l'hectare alors que la médina dans son ensemble n'en compte guère que 1 100. Quant à la ville nouvelle, elle n'a que 12 habitants à l'hectare. Au reste, ses résidents n'appartiennent pas tous à la classe aisée; en 1960, 50 % d'entre eux avaient été recensés parmi les « pauvres » : en l'occurrence, il s'agit soit d'anciens proprié-

taires de la médina qui avaient conservé leurs droits sur les terres du coteau, soit de parents venus loger chez des cousins enrichis, ou bien encore de domestiques. Toutefois, là vivent aussi les citoyens les plus opulents et les plus puissants de Séfrou. Culturellement parlant, c'est la population française qui donne le ton. Enfin, nous avons vu que c'est dans ce quartier que s'installent la plupart des « coopérants », qui trouvent à y satisfaire leurs fantasmes de respectabilité bourgeoise et de luxe. Ils ont pour voisins ceux des Marocains qui ont adopté des modèles européens en matière de vêtements et de comportement.

Mon premier professeur d'arabe fut l'un d'eux, un commerçant assez prospère, travaillant dur et ambitieux de nature, que j'appellerai Ibrahim. Fils d'un maçon, il tient, en compagnie de son jeune frère, une épicerie située sous les arcades du boulevard Mohammed-V. Le gros de sa clientèle est constitué par les membres de la colonie européenne. On trouve chez eux un large choix de conserves ainsi que des revues et des journaux qu'ils rapportent chaque jour de Fès. Ils travaillent avec acharnement et ne dépensent pas leur argent en biens de consommation à caractère ostentatoire, mais épargnent leurs gains qu'ils réinvestissent dans l'affaire.

Ibrahim avait fait ses premiers pas dans la vie adulte en qualité d'intermédiaire entre l'administration française et ses concitoyens. Lors des dernières années du protectorat, il avait été promu officiellement au poste d'interprète du gouvernement. Il parle un français courant, bien qu'avec un accent. Mais, chose curieuse, la culture française – littéraire et philosophique – ne l'a jamais ni sollicité ni troublé. Il a estimé judicieusement que les Français représentaient une source potentielle de revenus et, à une échelle modeste, il a entrepris l'exploitation systématique de ce filon. La langue française est un instrument qui l'aide à atteindre son but. Ibrahim est typique d'une certaine classe de Marocains qui ont tenu avec succès un rôle médiateur entre les Français et leur propre communauté, sans pour autant succomber à cette démoralisante confusion d'identité que produit d'ordinaire la présence coloniale. Les mouvements de réformisme islamique auxquels il appartient l'ont aidé à échapper à l'action corrosive du doute

culturel. Il n'a pas renié son héritage. Tout au contraire, il l'a revivifié. Son fils apprend le français et l'arabe classique. Ibrahim soutient la mosquée, mais aussi l'association de parents d'élèves qu'il a contribué à fonder. Il m'a toujours frappé comme l'exemple type de l'individu qui a su concilier ce que les sociologues appellent la tradition et la modernité.

Il avait travaillé avec Richard dans les premiers temps de l'installation du Français à Séfrou. Ensemble ils assuraient la bonne marche du cinéma local. Mais assez vite l'entreprise avait tourné court, Mme Richard se refusant à fréquenter des Marocains. De sorte que, non sans regrets, Richard s'était vu obligé de se consacrer plus exclusivement à l'hôtel et à sa femme. Aujourd'hui Richard et Ibrahim se saluent, sans plus.

Le frère cadet d'Ibrahim avait déjà travaillé avec un autre ethnologue ayant séjourné à Séfrou plusieurs années auparavant, et on me suggéra qu'il y avait là l'amorce d'une relation intéressante. Après plusieurs jours chez Richard, j'étais impatient de me mettre à l'étude de l'arabe, et je l'interrogeai, lui et d'autres, sur un éventuel professeur.

Je fus présenté à Ibrahim dans sa boutique, sur le boulevard Mohammed-V. Autour d'un verre de thé à la menthe, nous discutâmes poliment et quelque peu cérémonieusement les possibilités d'un travail en commun. Il se montra parfaitement franc avec moi, me disant qu'il n'avait jamais enseigné le marocain, et par conséquent ne pouvait pas m'assurer de sa compétence. Il ferait de son mieux. Peut-être serait-il plus sage de commencer par un essai. Comme cela, si ça ne marchait pas, il n'y aurait personne d'offusqué; et ses relations avec les autres étrangers de Séfrou ne seraient pas compromises. Bien entendu, je compris et j'acceptai avec reconnaissance. Pour finir, il déclara qu'il était disposé à me rendre ce service parce que ça lui faisait plaisir qu'un Américain veuille apprendre sa langue. Il était fier de l'arabe en tant que langue et fier de son héritage; il saisissait fort bien les raisons de ma venue à Séfrou (pour comprendre sa société) et il serait heureux de contribuer à l'entreprise. De plus, il se faisait une joie de me montrer la ville lorsque j'en aurais le temps. Il espérait bien sincèrement que je me plairais à Séfrou.

Tout cela devait se révéler vrai. Il s'estimait à sa juste valeur et l'évaluation modeste de ses capacités et de ses dispositions correspondait à la stricte réalité. Ibrahim n'était pas homme à déployer son éloquence pour se faire valoir ou pour protester de la pureté de ses intentions, toutes fleurs de rhétorique qui sont partie intégrante des formes d'adresse en marocain. Il se serait entendu avec Benjamin Franklin pour penser qu'en affaires vos paroles et votre réputation sont vos atouts les plus précieux.

Ibrahim vivait aux confins de la ville nouvelle, à un endroit où la route devenait un chemin de terre. Il s'était construit une maison en style néo-arabe avec une cour intérieure, domaine réservé de sa femme et de sa mère. Une treille – vignes et fleurs soigneusement entrelacées – donnait de l'ombre et de l'intimité. La maison était meublée de manière sommaire, presque ascétique. Des meubles, pour l'essentiel, typiquement urbains : tables basses et coussins de brocart. La dimension des coussins permet souvent de jauger correctement la prospérité des habitants. La maison d'Ibrahim était bien à l'image de son propriétaire : sobre, fonctionnelle et modérément prospère.

Chaque matin, cet été-là, je gravissais péniblement la colline, empruntant la route ombragée qui serpente parmi les villas; j'arrivais chez Ibrahim mort de soif, mais plein d'ardeur. Nos séances de travail durèrent environ six semaines, et elles me servirent de leçon de choses – une parmi nombre d'autres qui devaient m'être infligées – sur la manière de ne *pas* apprendre une langue. Ibrahim tenait manifestement à ce que l'arabe me soit enseigné correctement et il passait de longues heures à préparer avec soin nos leçons. Malheureusement, les deux modes d'enseignement qu'il dispensait convenaient aussi mal que possible, tant l'un que l'autre, à ma personnalité et à mes besoins. La méthode coranique traditionnelle qui exige que l'on mémorise tout par cœur était, à l'évidence, impraticable. Aussi Ibrahim entreprit-il – tentative proprement héroïque – d'adapter à l'arabe la procédure au moyen de laquelle il avait, lui, appris le français.

Au début, Ibrahim arrivait donc armé d'une liste de vocabulaire que nous traduisions en français, et que nous nous répétions ensuite l'un à l'autre. Telle leçon portait, par

exemple, sur les animaux domestiques et telle autre sur les pièces de la maison, et elles comportaient toujours une énumération exhaustive. Les limites de cette démarche ne devaient pas tarder à nous apparaître, et nous passâmes à des phrases. Ces phrases relataient une petite histoire où il était question généralement de canards et de canetons, d'oies et d'oisillons, et ainsi de suite. Je quittais Ibrahim, me traînais jusqu'à ma chambre ou jusqu'à une terrasse de café, et travaillais mes phrases et mes listes de mots. Hormis les formules de salutation que je maîtrisais sans peine et utilisais avec aisance, il était pour le moins frustrant – et pratiquement impossible – de placer dans la conversation des phrases sur les animaux de la ferme ou sur les ustensiles de cuisine. Ahmed, le garçon de café, avait fini par se dérider, et mes efforts lui faisaient manifestement plaisir. Lorsque je passais à l'hôtel, nous échangions des saluts enthousiastes, mais les choses en restaient là. Le désir seul ne suffit pas à nourrir la conversation.

Après un mois ou deux, je compris sur quoi nous achoppions. Ibrahim traduisait telles quelles en arabe les phrases et les exercices de sa vieille grammaire française. Ce que je recevais, c'était une série de leçons retraduites du français, des articles d'exportation mais quasiment inutilisables pour tout ce qui touchait à la vie quotidienne au Maroc. Dans d'autres circonstances, j'aurais sans doute persévéré des mois durant, mais j'étais avide de résultats, et mon impatience et mon manque de progrès me plongeaient dans une angoisse vertigineuse qui allait croissant en progression géométrique. Pendant un mois ou deux, j'intériorisais la situation : je n'étais pas doué pour les langues, voilà tout; c'était donc ma faute; de plus l'arabe est une langue difficile, et ainsi de suite. Puis la colère me prit, tant à l'égard d'Ibrahim que de moi-même. Absurdités que tout cela! Il ne s'agissait pas d'une question de personnalité. La difficulté tenait à la structure de la situation en elle-même. C'était cela qu'il me fallait modifier.

De sa position d'intermédiaire entre les communautés européenne et marocaine, Ibrahim avait fait une véritable profession : il emballait, il conditionnait les biens et les services; c'était un commissaire, un expéditeur, un traducteur

autorisé de messages officiels. Il me livrait l'arabe tout conditionné, comme s'il s'agissait d'une brochure touristique. S'il consentait à me conduire jusqu'aux confins de la communauté marocaine, jusqu'à la ville nouvelle de la culture marocaine, il opposait une forte résistance à toute pénétration au-delà.

Jacques Berque a parlé de la langue, des femmes et de la religion comme des trois sphères de liberté que les Nord-Africains ont le plus farouchement défendues contre la transgression européenne. Lorsque la domination économique et la mainmise sur les terres furent autant de faits accomplis, toutes les représentations métaphoriques et symboliques de l'intégrité et de l'identité culturelles se concentrèrent dans ces domaines protégés. Même là, bien entendu, on ne pouvait pas espérer enrayer complètement la pénétration européenne, mais seulement la circonvenir. C'est ainsi qu'on trouve, par exemple, des bataillons de prostituées dans de nombreuses villes d'Afrique du Nord, mais jamais ou presque de mariage mixte entre des Européens et des femmes maghrébines. De même, une certaine forme de culte public de l'islam sert, semble-t-il, à maintenir dans l'ombre les activités des confréries et des sectes, ainsi que d'innombrables autres formes de pratiques religieuses qui prolifèrent hors d'atteinte de toute intrusion de la part des Français. L'arabe en tant que langue devait aussi être préservé. Outre les avantages manifestes, matériels et technologiques, de savoir le français, ne doit-on pas interpréter l'empressement des Marocains à apprendre cette langue comme une manœuvre défensive, un moyen de garder l'arabe hors d'atteinte du français? Alors que les premiers colons avaient souvent appris l'arabe, nous avons vu que, à quelques exceptions près, ceux de la seconde vague ne s'en étaient guère souciés. Car, à l'époque, les Marocains étaient désormais assez nombeux à parler relativement bien le français.

Mes difficultés avec Ibrahim étaient liées à ces réalités. Je lui en voulais de me prêter d'obscurs desseins. Il va de soi que rien de tout cela ne fut formulé explicitement au cours des six semaines que dura notre travail en commun. Mais il était clair que je ne faisais aucun progrès et que nous nous heurtions à des résistances d'origines diverses. Mes objectifs et les siens se

révélaient foncièrement contradictoires. De sa langue, il me présentait des facettes purement superficielles, dûment conditionnées à mon usage. Cela ne me convenait pas. Sa résistance était courtoise, mais ferme. Et, en dernière analyse, je la respectais. Après tout, on aurait pu tout aussi bien prendre pour sujet d'enquête cet univers petit-bourgeois qui était le sien, ce néo-traditionalisme alors en voie d'émergence, et c'est ce que certains ethnologues ont fait. Mais mon propos était autre, et tout autre était ce que j'étais venu chercher au Maroc. Aussi me fallait-il susciter d'autres situations.

Vers cette époque, deux amis d'Amérique vinrent me rendre visite, et nous décidâmes d'aller passer quelques jours à Marrakech. Je mentionnai notre projet à Ibrahim et il déclara qu'il nous accompagnerait volontiers : il avait des cousins à Marrakech qu'il souhaitait voir et il serait ravi de nous servir de guide. Cela ne faisait pas trop mon affaire, car j'envisageais ce voyage comme un dérivatif à mon anxiété croissante face aux problèmes de langue. Si j'emmenais mon pofesseur, ce ne serait plus des vacances! Mais il s'était montré si hospitalier et généreux envers moi que je pouvais difficilement refuser.

Au début, tout alla pour le mieux. Le matin du second jour, Ibrahim annonça non seulement qu'il n'avait pas de parents à Marrakech, mais qu'il avait malheureusement oublié de prendre sur lui assez d'argent pour régler sa chambre. C'était l'une des premières fois que je me trouvais directement confronté à l'Autre. Ibrahim, quant à lui, mesurait tout simplement la situation : il évaluait les limites. Une pratique courante, voire normale dans le cadre de la culture marocaine, comme je devais à maintes reprises le vérifier. Il me forçait la main pour voir si j'irais jusqu'à lui payer son voyage. Lorsque, après beaucoup d'hésitation et d'incertitude, je refusai (surtout parce que, sur le moment, je manquais d'argent), Ibrahim capitula et sortit son portefeuille. Il avait cherché à tirer tout le profit économique possible, procédant, comme à l'accoutumée, à une exploitation systématique de la situation. Nous avions travaillé ensemble depuis plus d'un mois et il pensait maintenant pouvoir déplacer les bornes contractuelles un peu plus en sa faveur. Non point qu'il fût âpre au gain ou calculateur (et d'ailleurs la cupidité et autres attitudes vénales

sont choses courantes dans mon propre pays), mais il était troublant de se rendre compte que cet homme avec qui j'avais eu des échanges quotidiens depuis plus d'un mois – et, outre les leçons d'arabe, nous avions passé de longues heures à discuter ensemble en français –, cet homme dont je croyais avoir bien cerné le « caractère », démentait complètement mes tentatives de « caractérisation », lesquelles se révélaient foncièrement erronées et ethnocentriques. En vertu de la relation personnelle que nous avions – me semblait-il – établie, je voyais en lui essentiellement un ami. Alors que, beaucoup plus réaliste, il m'avait, quant à lui, considéré essentiellement comme une source de profit. Il me situait – et à juste titre – parmi les autres Européens qu'il côtoyait dans son travail. Je m'étais fait ethnologue pour partir en quête de l'Autre. L'affronter au niveau du vécu fut un choc qui devait m'amener à réviser de fond en comble mes représentations conceptuelles des catégories sociales et culturelles. En principe, c'était cela même que j'étais venu chercher au Maroc, et pourtant, chaque fois que survinrent de telles crises, j'en fus bouleversé.

Sans doute pouvait-on instaurer un mode d'interrelations amène et non conflictuel (en échangeant des banalités à longueur de journée). Dans la vie quotidienne, lorsque tout va bien, nous présumons que notre interlocuteur partage ce que l'on a appelé l'univers du vécu, soit certains présupposés fondamentaux sur la nature de la vie en société, sur la notion de *persona,* sur l'occurrence de tel ou tel événement et sur leurs éventuelles conséquences. Ce tissu de significations qui sous-tend toute culture permet aux acteurs de la vie sociale d'agir d'un jour à l'autre, d'une heure à l'autre, sans avoir à reconstituer entièrement le réseau des relations (chaque fois qu'ils se rencontrent) ou à débattre des points de sémantique (chaque fois qu'ils veulent discuter). Au sein d'une même culture, ces articulations – du geste à la pensée, du pur bavardage au jugement de valeur – ne font pas problème parce qu'elles sont, dans une large mesure, chose bien partagée. On a souligné combien cette pellicule du sens commun est « mince » – lacunaire, couramment admise et pourtant incapable de soutenir un examen un peu fouillé. Mon malentendu

avec Ibrahim donnait à voir cette fragilité intrinsèque. L'exercice du bon sens, les relations d'interaction au jour le jour impliquent toujours plus qu'il n'y paraît au premier abord. Ibrahim et moi venions de cultures différentes, et la vie quotidienne à Marrakech nous inspira des conclusions fort dissemblables.

CHAPITRE III

Ali : un étranger de l'intérieur

Juste hors les murs de la médina, deux cents mètres environ en contrebas du boulevard Mohammed-V et en face du jardin public, se trouve un vaste espace découvert dont les Français avaient fait le centre de leurs activités commerciales. Séfrou était traditionnellement un entrepôt important pour les tribus rurales et la cité voisine, mais, sous le protectorat, l'administration devait développer systématiquement sa vocation de ville-marché afin d'accroître les échanges et le revenu de l'impôt, et d'assurer la stabilité politique. Des maisons basses à arcades entourent une vaste esplanade où se tient le marché en gros des fruits et légumes. Non loin de là, quelques marches conduisent à un terre-plein jouxtant les murailles de la ville, lieu réservé aux produits de l'artisanat tels que les nattes et les tapis tressés. Lorsqu'il n'y a pas de marché, ce lieu devient une aire de jeu et, à l'occasion, un terrain de football en miniature. Les paysans berbères se rassemblent le jeudi à la foire aux bestiaux, un peu en dehors de la ville, dans un enclos où l'on ne pénètre qu'après avoir acquitté un droit d'entrée. Par tous les temps l'animation y est grande et on marchande dur, car, pour un pauvre Berbère, la vente d'un seul mouton peut représenter une affaire sur laquelle il compte depuis des mois.

Lorsqu'on entre dans la médina par le portail coutumièrement fermé la nuit pour raison de sécurité, on laisse derrière soi l'apport français à la ville de Séfrou : les avenues cartésiennes, les arcades bien alignées et les places spacieuses. On ne dispose désormais que d'un seul point de référence assuré, la rivière, l'oued Aggay, qui flâne au cœur de la médina. En 1950, elle était sortie de son lit lors d'une crue soudaine et dévastatrice, et depuis on avait rectifié son cours de sorte qu'elle coule aujourd'hui presque souterrainement. Et on distingue, montant des entrailles de la cité, le caquetage des lavandières qui font leur lessive à la rivière.

Sauf lorsqu'on suit le fil de l'eau, on n'apprend à s'orienter dans la médina qu'à force d'en explorer les tours et détours. Aucune rue ne se prolonge en ligne droite; le seul quartier distinct est la juiverie, le *mellâh,* clos de murs, dans lequel on ne peut pénétrer que par un lourd portail, analogue à celui de la médina elle-même, qui commande un petit pont. Actuellement, la plupart des Juifs sont partis de Séfrou ou ont quitté le *mellâh* pour s'installer dans des quartiers plus modernes de la ville. Seuls les Juifs miséreux ou tout nouveaux arrivants au pays viennent se joindre aux prostituées qui forment aujourd'hui, pour l'essentiel, la population du *mellâh.*

Plusieurs quartiers de la médina portent un nom, mais le dessein résidentiel de la ville est surtout caractérisé par son hétérogénéité. Hormis le *mellâh* de jadis, il n'y a pas un seul quartier qui soit tant soit peu homogène quant à l'appartenance ethnique de ses habitants, leur origine – rurale ou citadine – ou leur profession. Certaines des familles les plus riches vivent dans de vastes demeures délabrées côtoyant les masures de pauvres gens venus de la campagne chercher du travail en ville. Récemment, nombre des plus prospères ont déménagé dans les quartiers neufs. Mais, même là, il n'y a pas corrélation immédiate entre la richesse, l'appartenance ethnique, le métier ou la classe sociale. La médina est un quartier populeux comptant plus de 40 % des habitants de Séfrou, lesquels occupent à eux seuls 20 % de la surface urbaine.

J'avais les noms, transmis par des ethnologues ayant travaillé précédemment à Séfrou, de deux hommes susceptibles de me servir d'informateurs. Ces deux-là fréquentaient le

dernier café de style mauresque authentique, un café situé au cœur de la médina, non loin de la mosquée principale et de la rivière. C'est là qu'on les rencontrait ordinairement. « Demande à n'importe qui, m'avait-on dit, et on t'indiquera. » Un des seuls véritables carrefours de rues au cœur de la vieille ville se trouve être, en effet, un café. Un établissement assez délabré, avec un carrelage disjoint, des tables branlantes et des habitués dépenaillés. Quelques hommes jouaient aux cartes en gesticulant d'abondance, tandis que d'autres restaient là, assis, un verre de thé à la main. Après quelques mots de civilité en mauvais arabe, je demandai en français à voir le patron. Il se fit un silence de bon augure, celui-ci apparut et m'accueillit chaleureusement. En un français approximatif, il me déclara que j'étais le bienvenu au Maroc, que je devais m'adresser à lui si j'avais besoin de quoi que ce soit, que son fils parlait français et qu'il allait l'envoyer chercher. En conclusion, il m'engagea vivement à rester dans son café.

Tandis que se déroulait sur le seuil du café et au vu de tous cet échange de politesses, un homme grand et sec se précipita hors d'une boutique de l'autre côté de l'étroit carrefour et entra en gesticulant avec effusion. Il serra la main du patron, qui parut, au mieux, modérément content de cette intrusion, et me fit des déclarations à peu près identiques à celles que je venais d'entendre, mais sous forme abrégée, son français étant des plus limités. Ce ne pouvait être qu'Ali, l'homme de Sidi Lahcen Lyussi, le centre religieux. Une sorte de guérisseur, m'avait-on dit de lui, et un excellent informateur (patient, intelligent, curieux, imaginatif), tout prêt à travailler pour de l'argent, et de plus un merveilleux guide de Séfrou et de l'arrière-pays.

J'acceptai le thé, mais expliquai que je ne pouvais pas m'attarder parce que j'avais rendez-vous avec Ibrahim; est-ce que je pouvais revenir demain? « *Waxxa, waxxa.* » [Bien sûr, bien sûr.] Un chômage chronique et les loisirs abondants qui en sont la conséquence favorisent malheureusement l'entreprise de l'ethnologue. Beaucoup d'hommes de la médina ne travaillent qu'occasionnellement et toute source potentielle d'argent leur est bonne à exploiter. Au surplus, ils sont curieux

de tempérament et avides de distractions nouvelles. L'ethnologue recelait en lui l'une ou l'autre possibilité.

Je revins le lendemain matin et trouvai Ali de l'autre côté de la rue, assis devant un petit magasin de vêtements. Le propriétaire était un ami à lui, un bonhomme rondouillard connu sous le nom de Soussi, ce qui veut dire littéralement « natif de Sous », une région du Maroc méridional, célèbre pour ses petits commerçants économes qui ont essaimé un peu partout dans le pays. Toutefois, ce Soussi-là ne devait se révéler ni dur à la peine, ni âpre au gain, ni d'humeur austère. Il était toujours prêt à fermer boutique et à s'en aller en promenade ou à l'aventure, fort contrarié lorsqu'il lui fallait s'occuper de son commerce.

A mon arrivée, plusieurs femmes marchandaient en vain le prix d'une écharpe, mais, perdant tout intérêt à la chose, Soussi les chassa dehors, à leur grande stupeur! Ali m'accueillit chaleureusement, rapprocha une autre chaise branlante et commanda au café d'en face deux verres de thé sucré à la menthe. Presque tout Séfrou – me sembla-t-il – défila devant nous. Le carrefour se trouvait à l'intersection de trois ruelles en pente, de sorte que les gens et les bêtes – ânes, chiens et moutons – apparaissaient soudainement d'un côté, traversaient rapidement la placette pour disparaître à l'autre coin de rue ou remonter l'autre versant, un peu comme sur des montagnes russes. Ali et Soussi semblaient connaître à peu près tout le monde. De brefs et rapides saluts s'échangeaient avec entrain, tandis que le passant et sa voix s'évanouissaient au tournant. New-yorkais invétéré et fervent de vie urbaine, je me sentais beaucoup plus à l'aise là que dans l'atmosphère compassée de banlieue cossue qui était celle de la ville nouvelle. En outre, quoi de plus « ethnographique »? Mes rêves se réalisaient : j'étais l'ethnographe, assis au cœur d'une cité fortifiée vieille de mille ans, avec mes amis enturbannés, mon carnet de notes à la main, buvant du thé et jouant à l'observateur participant.

La matinée tirait à sa fin et on continuait à nous apporter du thé. Centre de la vie marocaine, le thé et le sucre suscitent des comportements tyranniques et quasi obsessionnels. La préparation du thé et sa consommation sont autant de rituels

quotidiens de prodigalité et d'échange, mais ils représentent aussi une lourde charge économique; et qui doit à qui pour l'autre jour ou la semaine dernière, de même que la qualité des ingrédients, figurent parmi les thèmes courants de la vie de tous les jours. Près de 40 % des revenus en argent liquide d'un paysan pauvre peuvent être consacrés à l'achat de sucre et de thé. On pourrait croire que de toute ancienneté le thé est, au Maroc, une denrée de base. Or il n'en est rien; on peut aisément établir que dans les campagnes qui environnent Séfrou le thé et le sucre ne sont venus à remplacer partout les protéines que lors des derniers soixante-dix ou quatre-vingts ans. En fait, le thé a été introduit au Maroc par les Anglais, au XVIIIe siècle, et son usage ne s'est généralisé qu'au XIXe. C'est seulement dans les années de crise (entre 1874 et 1884) que le thé est devenu la boisson nationale. Durant cette décennie, sa consommation tripla et le sucre suivit de près; des compagnies allemandes, françaises et anglaises développèrent systématiquement un marché dont elles découvrirent sans doute avec étonnement l'importance.

Toujours est-il que le thé fait actuellement partie intégrante de la vie marocaine. Les minuties de sa préparation : casser précautionneusement les pains de sucre avec un petit marteau, rincer et préparer la théière, répartir le thé et la menthe, guetter attentivement – c'est le souci et l'affaire de tous – le léger frémissement de l'infusion lorsqu'elle arrive à ébullition, la goûter, la réchauffer, la goûter de nouveau, la resucrer – geste inévitable – puis la verser triomphalement de la longue bouilloire au bec incurvé, c'est là une petite scène dont je devais être témoin des centaines de fois durant mon séjour.

Une femme berbère vêtue de couleurs criardes, un tout petit bébé attaché au dos, survint au coin de la rue : elle échangea quelques mots avec Ali et se pencha. Ali empoigna fermement la tête du nourrisson qui n'avait guère plus de quelques mois, et, collant sa bouche à la sienne, il émit rapidement et avec une grande assurance un bref bruit de succion. Le bébé se mit à hurler. Avec un air d'orgueil professionnel, Ali montra à la mère de la salive qui contenait un granule noir; elle parut satisfaite, lui donna quelques piécettes et s'en fut.

Ali avait opéré avec un naturel absolu, et son action avait eu

quelque chose de stupéfiant dans sa simplicité même. Un tel changement à vue, presque sans rupture apparente, était puissamment révélateur. Pour Ali, Soussi et la femme, il n'y avait rien qui fît problème. Seuls furent troublés le bébé et l'ethnographe. Je me ressaisis et notai que j'avais identifié une pratique curative.

Le travail de terrain est un processus dialectique entre la réflexion et l'appréhension immédiate, deux constructions de l'esprit qui relèvent de la culture. Nos catégories scientifiques nous aident à repérer, décrire et développer des champs d'enquête. Mais on ne peut pas poser des questions et procéder à des redéfinitions vingt-quatre heures par jour. Il est difficile de considérer le monde constamment d'un point de vue scientifique. Or, sur le terrain, on n'a guère de position de repli. L'univers du quotidien se transforme plus rapidement et plus dramatiquement que chez soi. Il y a accélération dialectique entre la perception d'expériences nouvelles et leur normalisation.

En interrogeant Ali sur son activité de guérisseur, je fus amené à modifier mes catégories scientifiques – je compris un certain nombre de choses sur les pratiques curatives, sur leurs postulats tacites, leurs modes d'action et leurs limites –, mais mon univers du sens commun s'en trouva lui aussi affecté. A New York, je n'avais pas connu de guérisseurs. De sorte que, témoin pour la première fois d'activités de cet ordre, il me fallut leur accorder ma pleine attention. Elles sollicitaient et dominaient tout mon être conscient. Mais à mesure que progressait le travail de terrain, ce genre de séances se répétant, je commençai à les considérer comme allant de soi. Elles vinrent à s'incorporer de plus en plus à mon propre fonds de connaissances, à s'intégrer à mon propre univers. Dès lors, les pratiques curatives d'Ali cessèrent de troubler mon moi profond, et je devins libre de concentrer mon attention ailleurs.

Ali devait lui aussi se trouver perturbé dans sa démarche usuelle par ce processus de mise en évidence, d'identification et d'analyse des phénomènes. Car il lui fallait désormais s'interroger constamment sur ses propres actes et les objectiver. Parce qu'il était bon informateur, il semblait prendre plaisir à

ce processus, et bientôt il mit au point l'art de me présenter son propre monde. Et à mesure qu'il devenait plus habile en cet art, ce que nous partagions s'enrichissait. Mais plus nous poursuivions cette activité, plus certains aspects de sa propre vie lui apparaissaient sous un nouveau jour. Perpétuellement en butte à mes questions, Ali devait prendre des pans entiers de son univers et les interpréter à l'usage d'un étranger. De sorte qu'il passait, lui aussi, plus de temps dans ces régions liminales de la prise de conscience, aux confins de deux cultures. C'est là une expérience difficile et éprouvante – presque, pourrait-on dire, « contre nature » –, et tout le monde n'est pas capable d'en supporter les ambiguïtés et les tensions.

Ainsi s'enclencha le processus dialectique du travail de terrain. Je le qualifie de dialectique parce que ni le sujet ni l'objet ne demeurent statiques. Avec Richard et Ibrahim, il ne s'était pas passé grand-chose de part et d'autre. Mais avec Ali vint à émerger un terrain d'entente et d'expérience communes aménagé grâce à nos efforts mutuels, un domaine du sens commun, domaine ténu, une mince pellicule constamment déchirée, constamment rapiécée, afin de la soumettre à un nouvel examen, sur tel point puis sur tel autre.

Bien que fondé sur une expérience quotidienne d'un nouvel ordre et médiatisé par elle, cet examen obéit, en ce qui concerne l'ethnologue, au projet professionnel qui est le sien. A la limite, c'est à cela qu'il s'est engagé, c'est pour cela qu'il est là. Mais pour l'informateur, il s'agit d'une affaire bien plus terre à terre, tant parce que nous pouvons admettre que ses motivations sont surtout pragmatiques que parce qu'au cours même de ce travail, il acquiert la maîtrise d'un savoir pratique : il apprend l'art de formuler des réponses et de présenter un sujet.

Avec le temps, l'ethnographe et l'informateur en viennent à partager un stock d'expériences sur lesquelles ils espèrent pouvoir se fonder dans l'avenir sans qu'il soit nécessaire de constamment tout remettre en question. La commune entente à laquelle ils sont parvenus est chose fragile, friable, mais c'est sur ce sol mal assuré que va se poursuivre l'enquête ethnologique.

***

Ali avait promis de m'emmener à un mariage au village de Sidi Lahcen Lyussi. J'avais déjà assisté à plusieurs noces urbaines. Nourriture, musique, cérémonial, tout ce que le Maroc offrait de mieux se prodiguait en ces circonstances. C'était un agréable changement de rythme, une rupture dans la routine. De plus, ce mariage serait pour moi une excellente occasion de voir le village, et pour les gens du village de me voir.

Ali vint me prendre dans l'après-midi. Je lui dis que je n'étais pas sûr de pouvoir l'accompagner parce que j'étais souffrant : j'avais une infection intestinale. La perspective de me trouver parmi des étrangers dans une situation où il me faudrait être au mieux de moi-même pour satisfaire mes hôtes, et pour un temps aussi long, m'épouvantait, surtout dans l'état où j'étais. Ali se montra amèrement désappointé. Manifestement, il avait compté sur moi pour le conduire en voiture et misé sur le prestige hypothétique d'arriver avec l'invité le plus considérable (sinon l'invité d'honneur).

Lorsqu'il revint le jour suivant, je me sentais un peu mieux. Il m'assura que nous ne nous attarderions pas. Il me fit valoir toutes les tractations politiques et manœuvres préliminaires auxquelles il s'était livré; si je ne venais pas, cela ferait mauvais effet, et pour moi et pour lui. Je consentis, lui fis promettre qu'il ne resterait pas plus d'une heure car je n'étais pas encore très bien. Il réitéra sa promesse plusieurs fois, m'affirmant que nous partirions quand je voudrais.

Ali et Soussi passèrent me chercher ce soir-là vers neuf heures, et nous filâmes. J'étais déjà assez fatigué et je répétais clairement à Soussi, qui courait volontiers les fêtes pour son propre compte, que nous ne passerions qu'un court instant et que nous rentrerions ensuite à Séfrou. « *Waxxa?* » [D'accord?]

Nous partîmes de Séfrou au crépuscule et lorsque nous quittâmes la grande route pour emprunter le chemin de terre

qui mène au village, il faisait nuit noire, ce qui m'ôtait tout sentiment du paysage et ajoutait à mon appréhension générale. Cependant, j'exultai dès l'arrivée.

La noce même se déroulait dans un ensemble de maisons attenantes. Un groupe de fils s'était construit, au fur et à mesure de leurs mariages, des maisons en pisé les unes à côté des autres, et à présent toutes ces habitations formaient un seul bâtiment d'un étage donnant sur une cour commune; chaque corps de bâtiment comportait un rez-de-chaussée réservé aux bêtes et aux activités culinaires, et un étage où se trouvaient les chambres à coucher et pièces de séjour, auxquelles on accédait par un escalier branlant. Cette nuit-là, la cour intérieure avait été jonchée de paille pour les danses. On nous souhaita la bienvenue et on nous conduisit à l'étage, dans une longue pièce étroite garnie de minces coussins le long des murs. Cinq tables, me sembla-t-il, avaient été disposées parallèlement, sur toute la longueur de la pièce. Je me dis que j'avais eu raison de venir, que c'était une décision judicieuse. Tout le monde me traitait amicalement et paraissait savoir qui j'étais. On prit du thé, puis, après une heure de conversation et de badinage, on servit le dîner sur des plateaux de métal poli mais bossué. Une heure qui s'était passée à échanger des amabilités, encore que mon arabe hésitant ne favorisât pas les effusions. A l'époque, je portais encore la barbe et on me plaisanta avec bienveillance mais insistance là-dessus, car le port de la barbe était jugé inconvenant pour un si jeune homme. Le dîner était simple mais apprêté avec soin : un ragoût de chèvre à l'huile d'olive, avec du pain encore chaud, tout juste sorti du four.

Après avoir mangé, puis bu encore du thé, nous descendîmes dans la cour où commençaient les danses. D'un coin, je contemplais la scène, appuyé contre un pilier. Les danseurs, tous des hommes bien entendu, se faisaient face en deux rangées, se tenant par les épaules. Entre les deux, le chanteur, muni d'un tambourin assez fruste, chantait en se balançant d'avant en arrière. Les rangées d'hommes oscillaient, obéissant au battement pressant, obsédant, du tambourin, scandant d'autres vers en réponse aux siens. Les femmes, qui avaient pris leur dîner dans une autre pièce, se bousculaient dans

l'entrebâillement des portes pour voir les danses. Elles avaient revêtu leurs plus beaux atours, des cafetans aux couleurs chatoyantes. Elles dialoguaient avec les danseurs, chantant leurs propres répons et exhortant avec feu les hommes à continuer. Ne comprenant rien aux chants et ne participant pas aux danses, mon enthousiasme ne tarda pas à tiédir. Ali était parmi les danseurs les plus absorbés, et il était difficile d'attirer son attention. Durant une pause, tandis que le chanteur principal chauffait son tambourin sur le feu pour retendre la peau, je parvins enfin à me faire écouter, et lui dit poliment mais fermement que je ne me sentais pas très bien, que cela faisait trois heures que nous étions là. Il était minuit, peut-être pourrions-nous partir dès la fin de la prochaine danse? « Bien sûr, dit-il, encore quelques minutes, pas de problème, ne t'inquiète pas, je comprends. »

Une heure plus tard, j'essayais de nouveau, et reçus la même réponse. Mais cette fois, je bouillais de colère et d'exaspération. Je me sentais vraiment mal. L'air des montagnes avait brusquement fraîchi et je nétais pas vêtu assez chaudement. Je me voyais entièrement à la merci d'Ali. Je ne voulais pas lui être désagréable, mais je ne voulais pas non plus m'attarder. Je ne cessais de bougonner intérieurement tout en continuant à sourire à quiconque me souriait.

Finalement, à trois heures du matin, je n'en pouvais plus. J'étais malade, à bout, et furieux contre Ali, mais j'hésitais à donner libre cours à mes sentiments. J'allais partir, et au diable les conséquences! Je dis à Soussi : « Nous partons; si tu veux que je t'emmène, va chercher Ali, un point c'est tout. » A ce moment précis, Ali n'était nulle part en vue. Soussi disparut et revint vers la voiture, ramenant Ali tout souriant et ravi. Je faisais tourner le moteur, déclarant à qui voulait l'entendre que j'étais prêt à partir. Ils montèrent, Soussi devant et Ali à l'arrière, et nous démarrâmes. Sur une dizaine de kilomètres, la route n'est guère qu'une piste de terre non goudronnée, cahoteuse et toute défoncée, un chemin sinueux et par endroits abrupt. J'étais un conducteur novice, peu sûr de moi, de sorte que je me taisais, concentrant toute mon énergie à ne pas manquer un tournant ou caler le moteur. Je parvins à me tirer de ce parcours et poussai un sou-

pir de soulagement lorsque nous atteignîmes la grande route.

Soussi n'avait pas cessé de bavarder pendant que nous bringuebalions sur le chemin de campagne. J'étais resté muet, feignant d'ignorer Ali à l'arrière, qui lui-même ne disait mot. Lorsque nous nous retrouvâmes sur la chaussée, roulant avec aisance vers Séfrou, il me demanda négligemment : « *Wash ferhan?* » [Es-tu heureux?] « Non », dis-je, indigné. Il insista. Pourquoi pas? En termes simples, j'expliquai que j'étais malade, qu'il était trois heures et demie du matin et que je ne souhaitais qu'une chose, c'était d'aller me coucher – j'espérais sincèrement, ajoutai-je, qu'il s'était bien amusé. Oui, dit-il, il s'était amusé, mais si j'étais malheureux, alors toute la soirée était gâchée, et il allait sortir de la voiture. « S'il te plaît, Ali, dis-je, rentrons tranquillement à Séfrou, c'est tout ce que je te demande. – Mais pourquoi es-tu malheureux? » Je lui rappelai sa promesse. « Si tu es malheureux, dit-il, alors je m'en retourne à pied. » Un dialogue de sourds qui recommença plusieurs fois, les vains efforts de médiation tentés par Soussi ne rencontrant aucun écho de part et d'autre. Finalement, je dis à Ali qu'il se conduisait comme un bébé, et que oui, j'étais malheureux. Il ne chercha pas le moins du monde à s'excuser, mais répéta avec obstination que si j'étais malheureux, eh bien! alors il ferait la route à pied. Il se pencha et entrouvrit la portière du côté de Soussi qui crut mourir de peur! Nous roulions à près de soixante-dix kilomètres à l'heure, et j'eus peur moi aussi, et ralentis à vingt. Il me provoqua de nouveau, me demandant si j'étais heureux. Je ne pouvais pas me résoudre à dire oui. Mon sur-moi m'y incitait, mais les événements de la soirée et la frustration de ne pouvoir m'exprimer librement en arabe s'y opposaient. Après un autre échange de propos et un autre coup de bluff de la part d'Ali, j'arrêtai la voiture pour le laisser sortir et il lui fallut s'exécuter. Il le fit promptement, se mettant à marcher à grandes enjambées en direction de Séfrou. Je le laissai prendre une avance d'une centaine de mètres et, le rattrapant, je lui dis de monter. Il détourna la tête. Soussi tenta sa chance avec le même résultat. Nous répétâmes ce mélodrame encore deux fois. J'étais troublé, écœuré et vraiment amer. J'appuyai sur

l'accélérateur, et nous filâmes sur Séfrou, laissant Ali faire à pied les dix kilomètres restant.

Je m'endormis de suite, mais me réveillai après une nuit agitée, me disant que j'avais probablement commis une grave erreur professionnelle, parce que l'informateur est censé avoir toujours raison. Au demeurant, j'étais sans remords aucun. J'avais – c'était possible – ruiné mes rapports avec Ali, et compromis gravement mes chances d'installation au village. Mais il y avait bien d'autres choses au Maroc qui valaient la peine d'être étudiées, et je devais en prendre mon parti; on verrait bien. Je me promenais le long des boulevards ombragés de la ville nouvelle, me remémorant une histoire que m'avait racontée un ami, un peu avant nos examens de doctorat : la semaine précédant les épreuves, il avait fait une série de cauchemars dans lesquels il se voyait vendeur de chaussures. Errant à l'aventure dans la ville, j'essayai mentalement plusieurs professions pour voir laquelle me conviendrait. Je me sentais parfaitement calme. Si c'était ça l'ethnologie et que j'avais gâché mes chances, alors je n'étais pas fait pour ce métier.

Les paramètres me paraissaient parfaitement clairs. Il me fallait redéfinir ma position. Si l'informateur a toujours raison, il s'ensuit que l'ethnologue doit devenir une sorte de non-personne, ou plus exactement une *persona* dans toute l'acception du terme. Il doit être prêt à s'immiscer dans n'importe quelle situation en qualité d'observateur bienveillant, et s'appliquer à noter soigneusement les particularités des événements en cours. Et pour peu que l'on s'intéressât à l'analyse symbolique ou à la culture en tant qu'expression, il fallait prendre également en compte les dimensions plus fugitives du sentiment, du geste et autres. Telle était la position prônée par mes professeurs : on devait tout simplement endurer tous les ennuis et désagréments qui pouvaient survenir. Il vous fallait complètement dépouiller votre propre éthique, récuser votre code de conduite et conception du monde – « suspendre l'incroyance », comme se plaisait à dire un autre collègue –, et, avec sympathie et précision, consigner les faits.

A Chicago, tout cela paraissait fort simple (ou, plus exactement, on n'évoquait le problème que pour la forme),

mais au cours du mariage, les choses étaient loin d'être simples. Durant le dernier mois, Ali avait été mon compagnon constant, il m'était devenu vraiment proche, un ami plus qu'un informateur. Je m'acclimatais à Séfrou, mais mon arabe était encore trop limité pour que nous entreprenions ensemble un travail tant soit peu soutenu et systématique. Qu'il me faille faire preuve d'encore plus de maîtrise et d'abnégation m'était difficile à admettre. J'avais l'habitude de m'engager à fond dans les rapports humains et je répugnais à l'idée de passer une année entière sur mes gardes, avec pour seule compensation les joies de l'ascétisme et de la féconde sublimation, et les jouissances que procure la maîtrise de soi.

Si l'on refuse, tacitement tout au moins, de reconnaître l'existence et le bien-fondé des valeurs marocaines fondamentales, tout le savoir recueilli s'en trouve faussé. L'informateur n'a pas cessé de vivre sa vie et n'a pas renié obligeamment ses présupposés fondamentaux. Les rapports ne sont pas sur un pied d'égalité – après tout, l'informateur n'a qu'une notion fort vague de ce que ce singulier étranger est venu chercher. Et le reste du jour, il retourne à sa propre vie, peut-être un peu troublé par la nuée de questions que lui a posées l'ethnologue ou par les sarcasmes de ses amis. Mais à mesure que s'instaure la confiance, l'informateur juge l'ethnologue et réagit à son contact dans le style qui est le sien, quand bien même le statut d'étranger n'est jamais aboli.

A mesure que s'atténue chez l'une et l'autre partie la conscience explicite de vivre une situation anormale, les modes d'action et de jugements implicites propres à chacun reprennent cours. L'ethnologue est censé connaître ce processus et savoir se dominer. L'informateur est simplement censé « être lui-même ».

Au cours du mariage, Ali avait entrepris de me mettre à l'épreuve, un peu comme ont coutume de faire les Marocains entre eux pour apprécier à leur juste mesure la force ou la faiblesse de l'autre. Il me tâtait, me sondait. J'essayais d'éviter de réagir à la manière des Marocains – qui contre-attaquent en s'affirmant –, proposant vainement, en lieu et place de mon *moi*, la *persona* de l'ethnologue qui endure tout avec longanimité. Ali n'en continuait pas moins à interpréter mon

comportement en ses termes à lui : il me voyait comme un être faible, prêt à céder chaque fois qu'il poussait sa pointe. Et le cycle se poursuivait : il tentait d'aller toujours un peu plus loin, d'affirmer sa position dominante, et de donner à voir ma soumission et mon manque de caractère. Et même sur le chemin du retour, il était encore en train de me mettre à l'épreuve, et par le biais d'un compliment équivoque, essayait de m'humilier. Mais, gêné par ses victoires, il avait changé de tactique, et s'était efforcé de définir la situation en termes de relation privilégiée entre l'invité et l'hôte. Mon silence marquait clairement les limites de ma soumission. Sa réplique était forte : est-ce que j'étais heureux? Est-ce qu'il était un bon hôte?

Le rôle d'hôte conjugue deux valeurs parmi les plus importantes de la société marocaine. Comme dans tout le monde arabe, on juge l'hôte sur sa générosité. Véritablement bon est l'hôte qui se montre prodigue envers ses invités, celui dont la munificence est sans borne. On ne peut mieux louer un homme qu'en le déclarant *karim,* « magnifique, généreux ». L'hôte exemplaire est celui qui peut recevoir grand monde et distribuer ses biens de bonne grâce. Et en dernière analyse, il assure ainsi ses liens indéfectibles avec Allah, source de toute richesse.

Si l'invité accepte ses largesses, une nette relation de domination s'instaure. L'invité que l'on comble de nourriture et de soins reconnaît par là même le pouvoir de son hôte. Du seul fait de se mettre dans cette position, il fait acte de soumission. Dans cette société férocement égalitariste, on ressent fortement la nécessité de l'échange et de la réciprocité comme moyen de rétablir l'équilibre. Aussi bien les Marocains feront-ils de grands sacrifices et endureront-ils de lourdes privations personnelles à seule fin de rendre l'hospitalité. Car, ce faisant, ils réaffirment leur droit à l'indépendance.

Plus tard dans la journée, j'allai au magasin de Soussi en quête d'Ali pour tenter une réconciliation. Il refusa d'abord de me serrer la main et se montra dûment hautain, puis, grâce à l'entremise de Soussi et m'étant confondu en excuses, il se laissa fléchir. Lorsque je les quittai, un peu plus tard dans l'après-midi, nous avions manifestement renoué nos rapports

d'amitié. De fait, l'affrontement avait eu pour effet d'étendre le champ de ces rapports. Car je lui avais accordé reconnaissance; je lui avais – ce furent ses propres termes – « retiré le tapis » : d'abord en coupant toute communication entre nous, puis en le mettant au défi d'exécuter sa menace dans la voiture. Il y avait eu convergence – toute fortuite – entre ce qui représentait, pour moi, les limites du supportable, et le style culturel marocain. Dans une autre situation, peut-être mon geste se serait-il révélé irréparable. Mais, au Maroc, jouer avec le feu est chose usuelle, quotidienne, et en user avec finesse une nécessité vitale. Finalement, c'est en tenant tête à Ali que j'étais parvenu à communiquer avec lui.

A dire vrai, nous fûmes depuis lors les meilleurs amis du monde. Ce fut seulement après cet incident qu'il commença à me révéler deux aspects de sa vie qu'il avait précédemment dissimulés : il était membre d'une confrérie mystique, et d'un réseau de prostitution.

Les confréries religieuses ont joué un rôle de premier plan dans l'histoire marocaine. Aujourd'hui elles sont nombreuses et de types très divers, depuis les quelques adeptes locaux d'un saint patron jusqu'aux vastes et puissantes confréries comptant des adhérents au Moyen-Orient et dans toute l'Afrique. La plupart de ces confréries marocaines se réclament d'un puissant saint et prétendent détenir une parcelle de son divin pouvoir, sa *baraka*. Le pouvoir religieux, comme bien d'autres choses au Maroc, tend à s'incarner dans un individu et à se manifester à travers certaines personnalités fortes dont l'énergie spirituelle peut prendre différentes formes, depuis l'érudition scolastique jusqu'aux pouvoirs curatifs en passant par divers exploits d'endurance physique et psychique. Lorsqu'un homme démontre l'efficace de sa *baraka* de par le monde (et que la reconnaissance sociale de ses pouvoirs lui est acquise), il attire souvent des disciples prêts à suivre sa « voie », dans l'espoir de distraire en leur faveur un peu de la grâce divine. Une légende se développe fréquemment autour des hauts faits qu'on lui attribue, et si ses descendants font preuve d'habileté, ils parviendront à établir une lignée successorale qui s'appropriera le pouvoir divin de leur ancêtre.

Il arrive aussi que cette transmission de la sainteté s'effectue par l'entremise des dignitaires d'une loge – une des loges de la confrérie –, et non pas en ligne généalogique. Ces loges varient sensiblement quant à la nature de leurs pratiques religieuses et leur conception même. A un extrême, on trouve certaines loges réformistes urbaines de Fès : des groupes de bourgeois rassis et pondérés, défendant ce qu'ils considèrent être la pure orthodoxie de l'islam contre les excès de leurs compatriotes. Comme d'autres mouvements de réforme islamique, ils réprouvent fortement le culte d'un saint, les comportements extatiques, les états de transes et, d'une manière générale, tous les gestes de dévotion qui sont pour eux autant de perversions non coraniques de la foi.

A l'autre extrême du spectre, il y a ces confréries que les Français appellent fort justement des confréries populaires. Ces confréries de gens du peuple regroupés ordinairement sous le nom générique de *sufi* n'ont guère souci de l'orthodoxie en soi, mais cherchent bien plutôt à accéder directement au pouvoir spirituel. Deux des plus célèbres d'entre elles – les Aissawa et les Hamadcha – sont essentiellement des confréries de guérisseurs. Ils ont acquis prééminence au XVIe et au XVIIe siècle, durant une longue période de turbulence religieuse et politique. Ils sont célèbres pour leurs méthodes spectaculaires : se balafrer le visage, avaler du feu, charmer des serpents.

Ces deux confréries se recrutent surtout parmi les pauvres en milieu urbain, bien qu'ils aient aussi nombre d'adhérents dans les campagnes. Il convient de souligner que beaucoup de Marocains appartiennent à plus d'une confrérie, l'accès au divin n'étant pas l'apanage de tel ou tel de ces groupes. Être membre de plusieurs confréries aux points de vue radicalement différents n'est pas tenu en soi pour contradictoire. Seuls s'en offusquent les réformateurs qui ont une conscience exacerbée en la matière. La plupart des Marocains n'y voient rien à redire. Ici comme ailleurs, les choix sont maximalisés, et la fluiditié de la culture sape les corrélations sociologiques trop rigides.

L'organisation même de ces confréries est peu contraignante. Il y a un chef local, le *moqaddem* (littéralement « celui qui se tient devant »), qui est chargé de s'occuper des affaires

courantes, de recueillir et de distribuer les aumônes, de régler et de diriger les activités de la confrérie, enfin d'arbitrer les querelles. Il n'est pas choisi par la confrérie au niveau national, mais par les membres locaux. C'est d'ordinaire un homme tout à la fois spirituellement méritoire et politiquement avisé.

Aussi bien, rien de très ésotérique dans tout cela : nul rite spécifique d'initiation, ni enseignement secret, et les membres ne sont soumis à aucune hiérarchie tant soit peu élaborée. Le chemin, ou litanie, de la confrérie, son *dikr,* est d'ordinaire très simple, souvent une série de variations sur le nom ou les attributs d'Allah, que l'on répète inlassablement. Dans la plupart des confréries, la qualité de membre n'a rien d'institutionnel. Ceux qui participent le plus assidûment auront le plus d'influence dans les affaires courantes, mais tout le monde est le bienvenu. La parenté ou les impératifs généalogiques peuvent intervenir en ce qui concerne certaines positions officielles, mais elles jouent un rôle relativement mineur; au surplus, les manipulations généalogiques sont pratiques courantes au Maroc.

Ali était membre de la confrérie aissawa, qui se réclame de la lignée spirituelle de Sidi ben Aissa, lequel vivait à la fin du XVe siècle d'après ce que la recherche historique a pu établir. Cependant, la tradition populaire le situe au XVIIe siècle, à l'époque où fut fondée l'actuelle dynastie. Quoi qu'il en soit, la légende de Sidi ben Aissa porte sur les fabuleux pouvoirs curatifs qu'il aurait possédés, et sur le don extraordinaire qu'il avait d'apprivoiser les bêtes sauvages et en particulier les serpents venimeux. Et telles sont encore aujourd'hui les principales activités aissawa.

Le fait qu'Ali soit le descendant d'un saint qui avait passé une bonne partie de sa vie à lutter contre les confréries, tels justement les Aissawa, n'est nullement tenu pour paradoxal. Son rôle en tant que *wlad siyyed,* « descendant d'un saint », rehaussait même sa réputation spirituelle parmi les membres des Aissawa. Cela me fut confirmé par l'accueil qu'il reçut à la porte d'une maison non loin de la principale mosquée, au centre de Séfrou, où allait se tenir une « nuit » donnée pour un enfant malade. Ali avait prévenu les membres de ma venue, et

notre arrivée ne causa guère d'embarras. Les gens paraissaient préoccupés. Le seul commentaire, hors le salut usuel, vint d'une femme qui remarqua que je portais une veste marron, et suggéra à Ali que je l'ôte avant d'entrer dans l'autre pièce, car cela pouvait être dangereux. En effet, lors de la célébration annuelle, à Meknès, en l'honneur de leur saint patron, des spectateurs avaient été attaqués par des foules d'adeptes ayant repéré une chemise ou une cravate rouge. Je l'ôtai bien volontiers.

Il y avait deux pièces principales. La plus petite était une sorte d'antichambre où l'on avait entreposé divers accessoires dont on aurait l'usage au cours de la « nuit » : des braseros, des torches, du pétrole et une caisse de serpents venimeux. Cette chambre donnait dans la pièce principale, beaucoup plus grande, où devaient se dérouler les activités curatives proprement dites.

Durant environ la première heure, une quinzaine d'hommes dansèrent au son de trois tambourins, en psalmodiant le *dikr*, ou litanie de la confrérie, laquelle consistait essentiellement en la répétition du nom d'Allah. La danse s'exécutait en rang, face aux musiciens, sur une cadence de cinq contre un, puis de trois contre un, répété, encore et encore... Mains jointes à hauteur de la taille, les danseurs oscillaient, emportés dans un mouvement circulaire rythmé par les battements des tambourins, une houle ondoyante en contrepoint du balancement de leurs hanches. Les têtes roulaient, dessinant une ellipse, d'un côté à l'autre. Un mouvement très paisible et gracieux que ponctuait, par moments, l'un des danseurs s'avançant devant les autres, mais seulement pour continuer à danser seul dans le même style alangui. Plus tard dans la soirée, comme certains danseurs entraient en transe, la rangée s'assouplit pour doucement les enclore. La grâce des gestes, toujours exécutés en contrepoint, accentuait l'atmosphère d'intimité protectrice.

Les danseurs étaient de tous âges, depuis des adolescents, garçons et filles, jusqu'à un homme qui devait avoir près de quatre-vingts ans. Bien que, durant la « nuit », plusieurs femmes se soient jointes aux hommes, leur entrée dans la

danse n'avait rien de convenu. Soudain en transe, elles émergeaient du public pour se mêler aux danseurs. Leurs mouvements avaient quelque chose de plus convulsif, de plus saccadé que ceux des hommes : elles se tordaient les cheveux (qu'elles avaient dénoués) et souvent leur danse échevelée se terminait par un dramatique effondrement.

Le bon déroulement de la soirée était placé sous l'œil vigilant d'un homme, le *moqaddem*. Il veillait à ce que le chant ne s'arrête point et à ce que les danseurs qui entraient en transe ne se blessent pas, et il les remettait doucement aux mains des femmes qui attendaient pour leur laver le visage et les calmer. Plus tard, il surveilla de près les mouvements de chacun des participants, afin de prévenir tout accident grave. Il avait quelque chose de détaché et d'autoritaire, de très peu marocain dans le ton et les manières.

Après plusieurs heures de ce chantonnement rythmé, interrompu seulement par la nécessité de réchauffer la peau des tambourins, et par les éclats *staccato* des soudaines crises de possession (toutes choses que je trouvais, quant à moi, extrêmement apaisantes et réconfortantes), le *moqaddem* alluma les braseros, et commença alors la séquence des mangeurs de feu. Il arrosa les torches avec ce qui me sembla être du pétrole et en présenta une à chacun des danseurs toujours ondoyants et toujours en ligne. Le rythme était soutenu; mais à présent chaque danseur tenait sous sa robe, sa djellaba, une torche enflammée qu'il promenait d'abord lentement autour de ses cheveux, puis projetait vivement, d'un geste provocateur, vers sa bouche. Chaque séquence semblait durer plusieurs minutes jusqu'à l'extinction des torches. Une courte pause, tandis que le *moqaddem* les rallumait, et la séquence reprenait. Peu à peu, ils en vinrent à un scénario où, la danse en ligne continuant, chaque homme s'avançait à tour de rôle devant les autres, et exécutait le jeu de la torche flambante. Le *moqaddem* surveillait toute chose de près, soucieux qu'un danseur en transe profonde ne s'affaisse ou ne se brûle. Lorsqu'il pensait qu'un homme avait dansé son soûl, il lui disait simplement : « *Eh-wah?* » [Eh bien?], et l'homme lui tendait la torche et reprenait place modestement dans le rang. Cette nuit-là, Ali ne mangea pas le feu; il déclara qu'il

venait de participer à une autre « nuit » et qu'il était trop épuisé pour recommencer. Les gestes stéréotypés de la torche promenée autour de la tête et des vêtements, puis présentée devant la bouche, requièrent, semble-t-il, une grande dépense d'énergie affective.

Après la séquence du feu, l'atmosphère se détendit, sans pour autant que l'on cessât de se balancer et de chantonner. Plus avant dans la soirée, Ali dansa seul devant les autres. Il paraissait en état d'hypnose profonde, mais, d'un mouvement gracieux et rythmé, il retroussa ses manches et se déchira les avant-bras avec ses ongles. Bien que sur le moment ses bras aient été ensanglantés, le lendemain, mystérieusement, ils n'avaient que de minimes égratignures. Mais Ali était épuisé et déprimé, et se plaignait d'une forte migraine.

Le point culminant de la soirée fut la cérémonie proprement curative qui eut lieu vers minuit. Les danses exécutées n'étaient pas censées promouvoir spécifiquement la guérison, bien qu'à l'évidence les danseurs soient engagés psychiquement dans l'action. On donnait cette « nuit » pour un petit garçon. C'était sa famille qui en patronnait le déroulement, c'est-à-dire qu'il lui incombait, pour l'essentiel, de mettre une maison à la disposition des danseurs et de nourrir la société – une dépense considérable pour des gens aussi pauvres.

Cinq hommes vinrent se placer au centre de la salle et quatre d'entre eux se mirent à pousser des rugissements et à faire les lions. Le cinquième se rendit dans une pièce adjacente et revint, portant l'enfant dans ses bras. N'eussent été les rugissements, j'aurais volontiers assimilé pour la décrire, la scène qui s'ensuivit à une séance de pantomime hautement stylisée et admirablement exécutée. Les quatre lions mimèrent l'attaque du garçon et de son gardien, lequel parait les coups et contre-attaquait, le tout avec une sorte de langueur. La représentation tout entière était puissamment convaincante. L'utilisation de l'espace – des cercles qui allaient s'agrandissant et se contractant – atteignait à une réelle beauté chorégraphique. Le geste de se passer l'enfant de main en main accentuait l'effet dramatique de la danse. Lorsqu'il recevait le petit malade, chaque homme opérait une conversion totale, apaisait ses mouvements et, de lion rugissant, se muait en un

grand ami protecteur et tendre. La pantomime, considérée dans son ensemble, développait une série de variations subtiles sur le thème de l'expansion et de la contraction, de l'attaque et de la défense, le tout s'exprimant à travers les mouvements somnambuliques qui caractérisent un état d'hypnose profonde.

La « nuit » s'achevait; tous les membres de la confrérie étaient assis autour du *moqaddem*, à qui on remit un tambourin et la bannière aissawa. Il dirigea le groupe dans un chant final. Las et comme vidés, les danseurs s'arrachèrent à leur rêverie, et ainsi prit fin la « nuit ». On servit à manger, mais personne n'avait grande énergie de reste pour se régaler. Durant le repas la conversation fut brève et nous partîmes peu après. Ali mentionna le lendemain que l'enfant allait apparemment mieux. Nous savions bien cependant que l'action curative de ces « nuits » relevait de la psychothérapie pour tous les participants et qu'il faudrait très certainement tout recommencer dans quelques mois.

Ce qui peut-être me surprit le plus, au cours de cette séance, fut le naturel de toute chose. Et tant sur le moment que dans le souvenir que j'en ai gardé, cette nuit eut sur moi le même effet cathartique, la même action profondément calmante que j'avais éprouvée lors d'un récital de John Coltrane. Dans l'un et l'autre cas il s'agissait d'artistes consommés travaillant, dans un cadre culturel donné, à élaborer une forme culturelle qui leur permette d'explorer des états de trouble psychique et affectif. Par la vertu de cette forme, ils trouvaient eux-mêmes et communiquaient autour d'eux un certain apaisement. L'expression d'Ali au bout de cette « nuit », ruisselant de sueur et épuisé, évoquait singulièrement l'image de Coltrane appuyé contre le mur, dans la cave d'une boîte de nuit à New York, en nage lui aussi, tirant lui aussi sur une cigarette, et comme apaisé lui aussi, écoutant gronder en lui les orages de passion et de confusion qu'il s'apprêtait à déchaîner, mais savourant un fugitif instant de répit bien gagné.

Ces formes ont une puissance expressive efficace. Manifestement, l'opération qui consiste à canaliser les tensions physiques marchait. Pour les participants, cette forme d'action rituelle tenait lieu de catharsis, et elle leur procurait une

résolution temporaire de leurs conflits. Culturellement parlant, les choses sont ce que l'on veut qu'elles soient. Les contorsions et les convulsions les plus extrêmes que suscitait l'extase étaient prévues et attendues, et une interprétation riche de sens était à la disposition de tous, acteurs et public. La séquence tout entière se déroulait à l'intérieur des limites posées par le *moqaddem*, qui veillait attentivement, bien que discrètement, à ce qu'elles ne soient pas outrepassées. La ligne de partage entre les spectateurs et les participants était parfaitement nette, ce qui devait me faciliter grandement la compréhension et le plaisir de la soirée. Ce fut magnifique : on avait bien fait les choses.

Là où une forme culturelle adéquate fournit un cadre dynamique pour susciter et interpréter l'expérience, la confrontation avec l'Autre n'offre aucun problème d'intelligibilité. Les frontières sont facilement discernables, les symboles clairement repérables et la séquence temporelle parfaitement explicite. On conçoit que c'est dans un tel cadre que l'anthropologie a pu, avec le plus de succès, décrire et comprendre d'autres cultures. Cependant, la plupart des différences culturelles sont enchâssées dans des sphères moins nettement délimitées et moins aisément accessibles, sphères de l'agir quotidien et de l'exercice du sens commun. L'observation thématique vient dès lors présenter de troublantes difficultés, car ces phénomènes sont partout et ils se révèlent particulièrement opaques aux méthodologies que nous avons mises au point. Il n'y a aucun critère évident permettant de circonscrire et de définir de manière tant soit peu décisive ce qui constitue un geste ou un événement culturel. Le rituel a certes ses complexités, mais elles sont d'un tout autre ordre que ces séquences éparpillées, fragmentaires et biaisées qui forment la trame même de la vie sociale.

Ali et moi étions maintenant inséparables. Malgré les barrières linguistiques, nous nous entendions à merveille. Nous nous moquions ensemble de mon arabe – ô combien *'ayyan*, c'est-à-dire lent, incertain et insuffisant. Ce genre de commentaire suscitait toujours de grands éclats de rire de la part d'Ali et de Soussi. Ils prenaient un malin plaisir à se servir de ces tournures ironiques qui jouent sur de subtiles

constructions ou d'infimes nuances pour démontrer mon peu de maîtrise de la langue. Nous avons passé bien des heures à blaguer ensemble, à nous tâter, à nous sonder, et à boire du thé.

J'appris aussi pourquoi Soussi se montrait si peu empressé de vendre sa marchandise. Il avait un autre métier : c'était un souteneur. De fait, ils entretenaient tous deux, lui et Ali, un vaste et assez misérable réseau de prostitution. Ils recrutaient des jeunes filles berbères dans les villages de montagne alentour et les installaient en ville. La prostitution était une sous-culture florissante à Séfrou. Presque tous les Marocains que j'ai rencontrés avaient été initiés aux rapports hétérosexuels à l'occasion d'une visite aux prostituées.

Les jeunes filles, quant à elles, s'épanouissaient dans leur liberté nouvellement acquise; elles s'achetaient les vêtements et les bijoux qu'elles avaient convoités du fond de leurs villages perdus, et elles traitaient, semble-t-il, leurs clients avec familiarité et convivialité. Toujours est-il que, tant à Séfrou que dans les campagnes, les hommes évoquaient avec un vrai bonheur leurs rendez-vous avec les prostituées. Au Maroc, la distinction est très nette et accusée entre les filles de joie et les épouses qui doivent faire la cuisine, mettre au monde les bébés, et préserver l'honneur de la famille. Les prostituées aiment, croit-on, s'amuser, et les hommes de Séfrou passaient de longues heures autour d'une tasse de thé à se faire des récits fantaisistes et hauts en couleur des soirées, journées et matinées passées avec elles.

Nombre de ces filles se marient après quelques années. Si elles ont perdu l'honneur, elles n'en présentent pas moins de sérieux avantages en tant que futures épouses (généralement d'un divorcé). Tout d'abord, elles sont cotées très bas, c'est-à-dire que le prix-de-la-fiancée est minime. De plus, elles ont souvent elles-mêmes amassé un petit pécule. Les hommes disaient qu'elles faisaient d'excellentes épouses, parce que, ayant pris toutes jeunes du bon temps, elles se montraient plus tard, dans la vie, des personnes dignes de toute confiance. Toujours est-il qu'elles formaient une importante sous-culture à Séfrou comme ailleurs au Maroc. Bien que constituant un groupe social marginal, elles n'étaient pas systématiquement

méprisées ou frappées d'ostracisme à l'intérieur de la médina.

Le magasin de Soussi et la boutique d'Ali en face – qui lui servait aussi, en sa qualité de guérisseur, de centre de soins – procuraient à ces jeunes femmes un abri provisoire, avant qu'elles ne trouvent à s'installer dans le *mellâh*, car à mesure que les Juifs abandonnaient ce quartier, il était investi par une population rurale de pauvres Berbères et par la foule des prostituées.

Après avoir passé environ un mois à traîner devant le magasin de Soussi, je faisais presque partie de la conspiration : je participais aux efforts comiques de Soussi pour se débarrasser de ceux qui entraient avec l'intention d'acheter des vêtements. J'en vins à faire connaissance avec la petite amie d'Ali. Ali était marié et avait plusieurs enfants, mais cette jeune Berbère originaire d'Immouzer-de-Marmoucha, bourgade berbère située sur les pentes du moyen Atlas, était son véritable amour (*hobb*, disait-il). Elle logeait dans un petit bureau en face de Soussi. Je devinais qu'elle avait été une prostituée, ou du moins s'apprêtait à le devenir lorsque Cupidon avait frappé. Avec moi, elle se montrait toujours timide, et mon arabe *'ayyan* n'arrangeait pas les choses, mais elle savait certainement qui j'étais et en vint à m'accepter comme faisant partie du cercle de larrons qui gravitait autour de la boutique de Soussi.

Un jour, après notre querelle à la noce, Ali déclara que Mimouna, son véritable amour, devait se rendre chez elle voir sa mère; pourquoi ne viendrais-je pas avec eux? En clair, cela voulait dire : ne consentirais-je pas à les conduire en voiture là-bas, à quelque cent cinquante kilomètres de Séfrou? J'acceptai avec enthousiasme : un vote de confiance marquant le franchissement d'une autre barrière. A l'époque, des négociations délicates (décrites ci-dessous) étaient en cours concernant mon éventuelle résidence dans le village de Sidi Lahcen, et, comme Ali était mon principal avocat, l'idée de lui rendre un important service paraissait bonne. De plus, j'étais impatient de quitter Séfrou et Marmoucha était loin de tout. Une bourgade célèbre pour son marché, où j'espérais trouver d'authentiques pièces d'artisanat berbère. J'étais aussi fort curieux de voir comment Ali se comporterait avec la famille

de Mimouna. Se présenterait-il comme un prétendant, ou sa véritable relation avec Mimouna était-elle admise? Je songeais au décor romantique, et aussi à la possibilité d'une rencontre amoureuse, et tout cela concourait à m'inciter au départ.

Un jour de la semaine suivante, nous nous entassâmes tous quatre – moi, Ali, Mimouna et un cousin chômeur de Soussi – dans ma petite Simca, et nous prîmes la route. C'était une merveilleuse journée sans nuages, et nous laissâmes joyeusement Séfrou derrière nous pour filer vers les montagnes. Les Français ont construit de bonnes routes pour faciliter les mouvements de troupes et le commerce, mais nous étions tout seuls sur la route. Le moyen Atlas offre une série de plateaux dénudés utilisés uniquement comme terrain de parcours; on passe d'un étagement à l'autre en empruntant une côte abrupte qui livre chaque fois une vue splendide des terres arides en contrebas. A mesure que nous approchions de Marmoucha, la couverture forestière, composée ici de conifères, devenait plus fournie. On aperçoit Marmoucha de fort loin, perché sur des crêtes déchiquetées, formant saillie sur la paroi rocheuse. Une cascade abondante ruisselle en contrebas. Ce fut un centre de résistance aux sultans du Maroc d'abord, et plus tard aux Français. Le bourg occupe une remarquable position stratégique, adossé à la falaise nue, avec une vue panoramique sur la plaine. Il ne se rendit (dans les années trente) que sous les bombardements.

Marmoucha semble plus considérable à distance qu'il ne l'est en réalité. Il n'y a qu'une seule rue principale où l'on trouve les édifices administratifs et une vaste esplanade où se tient le marché, qui battait son plein lors de notre arrivée, mais c'était peu de chose comparé à Séfrou, et les produits de l'artisanat devaient se révéler décevants.

Après une visite rapide au *qaid*, quelque chose comme le sous-gouverneur – un jeune homme issu d'une puissante famille de Séfrou, qui déplora le froid et combien les Berbères étaient difficiles à gouverner –, nous nous rendîmes chez Mimouna. Sa famille vivait en bordure de la ville dans une maison de pierres grossièrement taillées, construite non pas dans le style urbain de la maison sur cour, mais en plus rustique : une sorte de cabanon à deux pièces. La mère de

Mimouna nous accueillit comme des enfants perdus revenus au bercail. Manifestement, elle savait à quoi s'en tenir. Elle mit immédiatement la bouilloire sur le feu pour infuser le thé des montagnes, fort et roboratif. Nous bavardâmes un peu, et elle me désigna – fort pertinemment, pensai-je – comme le propriétaire *moul-taxi*, le chef du taxi. Mon arabe hésitant soulevait des rires chaleureux, mais qui ne m'encourageaient guère à poursuivre la discussion; de toute manière, ils parlaient surtout berbère.

Après déjeuner, nous quittâmes Marmoucha pour faire une promenade. Je ne voyais pas du tout clairement où nous allions, mais c'était l'aventure, et nous étions tous de joyeuse humeur. Les deux jeunes Berbères, Mimouna et sa sœur cadette (plus jolie, selon moi), s'en allèrent de leur côté. Elles firent environ huit kilomètres à pied dans la campagne, empruntant d'abord la grande route en lacet, puis, quittant la chaussée, elles prirent un chemin le long des berges de la rivière. Cela me parut un peu bizarre. Je ne voyais pas trop quelles apparences il s'agissait de sauver, car les filles ne passaient pas inaperçues : au cours de leur marche, elles longèrent la rue principale, puis descendirent à flanc de coteau, parfaitement visibles d'en haut. Quant à nous, les hommes, nous prîmes la voiture! Mais était-ce à moi de faire des remontrances? Une fois hors de la ville, nous parquâmes la voiture à quelques centaines de mètres à l'écart de la route. S'il y avait intention de camouflage, c'était absurde car, bien qu'invisible de la route, on la distinguait parfaitement de la ville.

Nous retrouvâmes les jeunes filles au rendez-vous et, riant, souriant, nous bousculant, nous entreprîmes de suivre à pied le cours de la rivière qui serpente le long de la vallée échancrée. Nous fûmes bientôt isolés; j'avais vraiment l'impression de pénétrer dans l'inconnu. C'était aussi, d'un point de vue culturel, une expérience étonnante. A mesure que nous quittions la route et laissions derrière nous la ville et la société, je sentais une jubilation croissante, comme si nous abandonnions aussi toute inhibition personnelle, toute convention sociale.

Le sentier minier s'interrompit et nous suivîmes tout

simplement la rivière. Peu de paroles, mais des gestes! Ali portait les filles berbères sur son dos chaque fois que nous repassions la rivière. Elles le secouaient comme un cheval, lui tiraient les cheveux et lui mordaient les oreilles, provoquant des hurlements de sa part, qu'elles accueillaient avec de grands éclats de rire. On courait, on se coursait, on se poursuivait, puis on grimpait lentement, la main dans la main. Le cousin de Soussi, quelque peu obèse et d'humeur maussade, s'était laissé distancer, mais nous continuâmes, nous quatre, à gravir la pente.

J'étais troublé. Je ne savais absolument pas où nous allions. Je n'avais jamais connu au Maroc une atmosphère de ce genre, toute vibrante de sensualité. Cela m'enchantait, mais c'était presque trop. Diverses images de mon sur-moi d'ethnologue venaient me hanter tandis que l'air se faisait plus pur et le jeu plus libre. Ali et les jeunes Berbères m'abandonnaient à moi-même, sans m'éviter, mais sans insister, me laissant le soin de définir mes propres limites. Je me sentais extraordinairement heureux – ce fut la meilleure journée particulière qu'il me fut donné de passer au Maroc.

Après environ une heure de marche, nous fîmes halte. Ali indiqua du geste qu'au prochain tournant nous aurions atteint notre but. Nullement conscient que notre promenade *avait* un but, son geste aviva ma curiosité et éveilla en moi une pointe d'angoisse. « Tu veux dire que tout ça va finir? »

Nous nous remîmes à grimper. Nous nous trouvions à présent sur les hauteurs où l'air était plus frais et le courant de la rivière plus rapide. Au-delà du tournant, nous débouchâmes dans un vallon encaissé où se dressait un petit édicule de béton fort laid. Après avoir traversé cette nature intacte, il était extrêmement déconcertant de découvrir une construction, quelle qu'elle soit. Très haut, sur la crête en face, nous distinguions des hommes sur des mulets se dirigeant vers nous. Nous étions assis sur les marches du bâtiment en question, reprenant notre souffle et regardant la lente descente en spirale des cavaliers; assis là, sans mot dire, comme des enfants qui ont été réprimandés – telle était notre position, sinon ce que nous éprouvions. Les hommes se rapprochèrent (en fait, ils ne vinrent pas très près de nous, car leur chemin

s'élevait de nouveau sur l'autre versant, juste en face); ils nous firent un signe de tête et, d'un pas lent, s'évanouirent à nos yeux. Les filles s'étaient voilées la face à leur approche. Nous étions fatigués et haletants. Le cousin de Soussi, toujours maugréant, nous avait finalement rejoints.

C'est alors que je perçus une odeur légèrement désagréable. A première vue, le bâtiment m'avait paru être une sorte d'urinoir, mais l'absurdité de la chose dissipa l'impression et, lorsque mon attention fut attirée par les hommes s'avançant vers nous, je n'y pensais plus. De fait, c'étaient des sources sulfureuses. Des sources chaudes, odorantes et fortifiantes, me dirent-ils. L'édifice abritait un petit bassin au point d'émergence de la source, à flanc de montagne. Ali et les deux jeunes Berbères décidèrent de se baigner. Quoi! nager tout nu, au Maroc! Au cours des derniers mois, c'est tout juste si j'avais entr'aperçu un visage de femme, et nous voilà après une merveilleuse balade assis au bord de sources sulfureuses, et ils s'en vont nager!

Ali se détourna discrètement pour se dévêtir. Tous trois retrouvèrent, l'espace d'un instant, leur sérieux comme si le rituel du déshabillage réveillait en eux une certaine pruderie de convention. Même dans les bains publics, les hommes se déshabillent face au mur, dérobant aux regards leurs parties sexuelles en les couvrant de leurs mains ou en conservant leurs sous-vêtements. Rien qui suggérât la honte ou la culpabilité, mais bien plutôt un fort sentiment de pudeur. Des images de bains publics à Séfrou me traversèrent l'esprit tandis que je les regardais. L'inouï, c'était cette euphorie que je ressentais : j'avais laissé loin derrière moi l'angoisse et la peine liées au travail de terrain, et j'éprouvais une chaleureuse sympathie envers mes compagnons du demi-monde. Tout concourait à conférer une qualité proprement onirique à cet après-midi : l'absence de communication linguistique et cette grâce, ces gestes libres et parfaitement explicites; un rêve que venait seulement interrompre la résurgence de ma conscience réflexive. De temps à autre, je m'avisais que les séquences n'obéissaient à aucune cohérence, que les orientations et les relations causales étaient fautives, que nous nous laissions simplement porter par le flot des événements.

Je ne me baignai pas; j'étais trop timide. Je restai assis au bord du bassin tandis qu'Ali et les sœurs berbères jouaient et s'éclaboussaient. Rien de très sexuel à ces ébats. Je ne sais pas vraiment pourquoi, mais c'était comme ça. Peut-être cela tenait-il à leur vieille amitié, à leur lassitude physique après la promenade, ou encore à une certaine contrainte due à ma présence.

Ils se séchèrent les uns les autres, se rhabillèrent et nous prîmes le chemin de la descente. Le retour fut plus calme et plus rapide. Le soleil baissait à l'horizon; il faisait frais et les eaux de la rivière me parurent cette fois vraiment froides. Toujours animés de ce sentiment d'euphorie et d'amicale complicité, nous regagnâmes la voiture, saluant au passage un pêcheur solitaire qui nous lança des regards de connivence, et, réintégrant nos *persona*, nous désembourbâmes le véhicule et retournâmes à Marmoucha. La mère de Mimouna et deux autres de ses enfants nous attendaient. Le feu flambait et la bouilloire, noircie par le charbon de bois, chantait. Nous avons échangé des sourires, et elle demanda : « *Moul-taxi la-bas?* » [Comment va le conducteur?]; nous attendions le dîner. Pendant le repas, les autres parlèrent berbère entre eux et je restai dans mon coin à savourer avec bonheur les merveilleuses images de l'après-midi. Après le thé et un bout de conversation en arabe, il était manifestement temps d'aller au lit. Ali m'emmena dans la chambre voisine et me demanda si je voulais coucher avec une des filles. Oui, j'irais avec la troisième jeune femme, celle qui s'était jointe à nous pour dîner. Elle occupait une chambre séparée, et notre intimité serait préservée. Avant de nous retirer, Ali me prit à part et, embarrassé, me dit qu'il avait promis de la payer, mais qu'il n'avait pas d'argent. Tout le monde se souhaita bonne nuit et nous sortîmes.

Nous échangeâmes peu de mots. Les quelques formules d'arabe que je savais s'embrouillèrent dans ma tête, si bien que, silencieusement, et avec des gestes affectueux, elle me fit signe de m'asseoir sur un coussin pendant qu'elle faisait le lit. C'était une pièce nue, rectangulaire, flanquée d'un petit appentis qui abritait un lavabo. Hors les quelques coussins et le brasero pour le thé, il n'y avait que le lit. L'atmosphère

chaleureuse et l'aisance de communication non verbale s'évanouissaient rapidement. Cette femme n'était pas impersonnelle, mais elle n'était pas non plus vraiment tendre ni expansive. Les événements de l'après-midi devaient me laisser une impression autrement forte et durable.

Un sentiment que le lendemain ne fit que confirmer. Nous avons pris le café tous ensemble, puis nous nous sommes entassés dans la voiture. Le voyage du retour, sur la grande route sinueuse et vide, fut magnifique. Nous avons chanté et plaisanté jusqu'à Séfrou. Ali me taquina, demandant à la jeune femme berbère avec qui j'avais passé la nuit si M. Paul était *shih*, qui est le contraire de *'ayyan* et signifie « fort, énergique, plein de vie ». « *Numero wahed* » [de premier ordre], répondit-elle charitablement. Là-dessus, Ali et son cousin ventripotent exigèrent une réponse précise à la plus instante des questions marocaines, la question centrale : *shal?* qui généralement veut dire « combien? », mais en l'occurrence il s'agissait d'établir « combien de fois » – seule manière d'apprécier exactement mon *shih*. Je répondis pour rire « *bezzef* » [un grand nombre de fois], une réponse vague qui ne satisfit personne; et, au grand amusement de tous, on me reposa la question sans se lasser, et je répondis de même.

Finalement, on aperçut Séfrou, une oasis de verdure dans la plaine dénudée, visible de fort loin. Les jeunes filles revêtirent leur djellaba et se voilèrent (presque toutes les prostituées sont voilées) : à l'évidence, nous étions bientôt arrivés.

CHAPITRE IV

Entrer

Malgré des rapports à présent solides avec Ali et ses amis, la lenteur de mes progrès en arabe me préoccupait de plus en plus. A la fin de l'été, c'était devenu une véritable hantise. J'appréhendais de m'en aller vivre dans un lieu où la seule langue était l'arabe. Je me surprenais à beaucoup parler français. Manifestement, je ne ferais pas de progrès sensibles dans ce milieu. Tout m'incitait à prendre des mesures concrètes pour quitter Séfrou. Les possibilités étaient en nombre limité. Je voulais travailler avec des locuteurs ruraux de langue arabe. Sans doute les Berbères parlaient-ils tous arabe, mais le bon travail de terrain devait se faire, me semblait-il, dans la langue maternelle du groupe. Je me réserverais le berbère pour une future enquête. Parmi les choix possibles figurait la ville de Bhalil, un ancien avant-poste romain perché sur une crête déchiquetée, surplombant un terroir de champs et d'oliveraies. Toutefois, il s'agissait d'une agglomération plus importante et plus citadine que ce que je recherchais, et sa forte endogamie ainsi que sa singularité historique la rendaient atypique. Je décidai de la garder en réserve comme second choix. Azzaba, un petit village de langue arabe à une vingtaine de kilomètres de Séfrou, où l'on pratiquait un culte très quelconque et quasi moribond, n'avait pas grand-chose pour le recommander.

Cela laissait deux villages, tous deux de langue arabe, où l'on trouvait des tombeaux de saints et des lignages sacrés. Le premier, Sidi Youssef, une série de hameaux à plusieurs kilomètres au sud de Séfrou, proposait un site assez intéressant du point de vue écologique, et un système d'irrigation raffiné. Les habitants de langue berbère et ceux de langue arabe vivaient là côte à côte, mais les descendants du saint avaient dilapidé leur patrimoine spirituel en des années de querelles et de luttes intestines : un désavantage, pour autant que mon champ d'investigation principal – sinon privilégié – fût la religion.

L'autre possibilité, celle d'ailleurs qui m'avait sollicité avant même de venir au Maroc, était Sidi Lahcen Lyussi. Le village demeure un centre religieux traditionnel, se glorifiant de posséder le sanctuaire le plus important sur ce versant du moyen Atlas. On y célèbre toujours le *musem,* la fête patronale, et les tribus s'y rendent en foule. L'environnement écologique était complexe, et suffisante la diversité sociologique du village. La moitié seulement des neuf cents habitants appartenaient aux quatre lignages saints, le reste étant formé de descendants des groupes berbères venus se réfugier là au cours des ans, et des gens tenus pour autochtones, désignés localement comme « enfants des esclaves ».

Je choisis Sidi Lahcen Lyussi. Un choix facile en soi, mais se faire admettre posait quelques problèmes stratégiques. Bien que je ne dusse jamais parvenir à savoir tous les détails, d'après ce que j'ai pu reconstituer, il y avait un groupe au village qui s'opposait à mon installation. Ils avaient deux objections majeures, toutes deux liées à mon amitié avec Ali. Premièrement, il semble que toute initiative de la part d'Ali suscitait systématiquement une contre-initiative de force égale. Ses activités à Séfrou étaient bien connues et jugées scandaleuses. Deuxièmement, les gens réprouvaient la conduite de ce decendant d'un saint qui négligeait sa femme, fréquentait des prostituées et était membre de la confrérie aissawa. Bref, Ali était définitivement *persona non grata* à Sidi Lahcen. Comme il ne manquait pas lui-même de le souligner, la simple jalousie, les rancunes et les médisances étaient pour beaucoup dans les attaques dont il était l'objet, même lorsqu'elle étaient fondées.

De fait, je devais découvrir que bien des hommes du village enviaient la grande vie qu'Ali paraissait mener.

Ali était un informateur remarquable : intelligent, prompt d'esprit, patient, coopératif et vif. Mais je ne crois pas que ce soit ces qualités seules qui expliquent ses succès en tant qu'informateur. Comme nombre d'autres avec qui j'ai travaillé, il faisait figure de marginal au sein de sa propre société. Il n'avait rien du villageois moyen, et il était loin de correspondre au stéréotype du citoyen modèle qui avait cours à Séfrou; enfin, il ne s'était pas compromis avec les Français. D'où un certain nombre de conséquences importantes.

Ali avait une disposition réflexive à l'égard de sa société et une conscience aiguë de la position qui était la sienne, et, par cette appréhension critique, il se différenciait de presque tous les autres Marocains que je connaissais. Il avait refusé la vie au village et il payait le prix de son refus; il le savait et était capable de motiver clairement son geste. Cela n'avait pas été sans difficulté. Il avait été contraint d'élaborer des raisons et des défenses pour expliquer et justifier son action, tant à lui même qu'à ses détracteurs; et il lui avait fallu se créer de toutes pièces un mode de vie à Séfrou. Or, bien que subissant déjà l'ostracisme de larges portions de la communauté, il tournait en dérision les contraintes sociales en faisant étalage de sa liberté. En cela, il se distinguait non seulement de nombre de lycéens fort critiques de la vie villageoise et de la société de Séfrou (encore que leurs critiques soient généralement restées abstraites), mais aussi de certains hommes du pays qui, quoique insatisfaits, n'en demeuraient pas moins respectueux des conventions villageoises. Bref, Ali était lucide sans pour autant éprouver le besoin de se défendre ou de se justifier; et il avait su se ménager des solutions de rechange, précaires sans doute mais viables.

Ali m'avait délibérément recherché : parce qu'il était curieux et aventureux de nature, parce qu'il avait vu en moi une source possible de revenus, et aussi parce qu'il se souciait fort peu des convenances sociales. Il avait travaillé avec d'autres ethnologues ayant séjourné à Séfrou; il savait s'y prendre et il tenait à perpétuer la relation. D'où s'explique la promptitude de notre réconciliation après notre dispute, et

qu'il ait déployé une telle énergie pour m'introduire dans son village natal. Malgré tous les conflits, il savait que plus il me rendait service, plus j'en viendrais à dépendre de lui, plus je m'acquitterais de retour et plus je serais *son* ethnologue. Le moyen de limiter et de contrôler cet instinct de possession chez les informateurs, devait se révéler un problème majeur durant tout mon travail de terrain.

Ce qui faisait d'Ali un bon informateur faisait aussi de lui, dans un autre contexte, un personnage plutôt gênant. Je devais m'en apercevoir lors des querelles concernant mon admission à Sidi Lahcen. Ali avait peine à rameuter une faction en ma faveur; aux yeux des gens, il n'y avait rien à gagner à appuyer ses efforts. Sans doute appartenait-il au lignage saint, mais sa femme aussi; de sorte que sa manière irrespectueuse, voire insultante, de la traiter lui valait bien des ennemis parmi les membres du lignage. Et il aggravait les choses en se moquant constamment des manières « plouc » des gens, de leur hypocrisie et de leurs jalousies. Aussi, lorsque Ali vint au village annoncer que j'allais m'y installer, il souleva, semble-t-il, un tollé général. Un ami d'Ali ne pouvait être des leurs.

Mais Ali avait quelques fortes cartes en réserve. Il savait que le projet avait reçu l'accord du gouverneur et du sous-gouverneur de la province; et il en informa les villageois très explicitement. Ce faisant, il transforma une opposition apparemment généralisée en une ambivalence passionnée. L'éphémère front d'opposition s'effrita. Un certain nombre de gens se rendirent compte qu'avec de tels alliés je pénétrerais de toute façon au village un jour ou l'autre. Et ils comprirent également qu'Ali lui-même ne comptait nullement se réinstaller à Sidi Lahcen, et qu'au moins ils n'auraient pas affaire à lui. Certes, ma venue créait une situation grosse de risques. Mais qui ne risque rien ne gagne rien!

Durant la période tendue où je traînais anxieusement dans la boutique de Soussi, plusieurs hommes du village étaient passés. Ils entraient, me dévisageaient des pieds à la tête, échangeaient quelques mots, et s'en allaient. Ils me jaugeaient, mais selon quels critères, je l'ignorais. Ali et Soussi demeuraient imperturbables et me nourrissaient de

bonnes paroles tout en se refusant à me fournir la moindre précision.

Je ne sais pas quelle aurait été ma réaction si à l'époque j'avais pleinement saisi la dynamique de la situation. Nul doute qu'au début j'aurais été découragé et abattu. Comment travailler dans un village où on ne voulait pas de moi? Il fallait aller ailleurs. Ahurissante naïveté! J'aurais rencontré partout semblable opposition, y compris à Séfrou même. La seule véritable issue aurait été d'abandonner le projet. Penser qu'une culture qui vit de l'affrontement agonistique des volontés, où affirmer sa personnalité et voir ses affirmations contrées ou bafouées forme la trame même de la vie sociale, où la volonté de pouvoir est hautement valorisée, où les conflits sont des occurrences journalières – penser que, moi survenant, tout cela devait se transformer comme par enchantement en un système harmonieux de respect mutuel, de compréhension et de bienveillante hospitalité, était pour le moins risible.

En fait, je me faisais admettre de force au village, à la faveur de mes accointances officielles. Aussi bien était-ce le seul moyen. Il avait fallu inévitablement en référer aux autorités, mais, au regard des habitants, leur accord avait rendu l'affaire dangereuse. Il était absurde de penser que ces villageois devaient accepter ma proposition d'emblée et m'accorder gracieusement ce que je sollicitais, en vertu du respect mutuel entre cultures. « Pourquoi diable, se demandaient les gens, un riche Américain voudrait-il s'installer dans un misérable trou perdu et vivre tout seul dans une masure en pisé lorsqu'il pourrait habiter une villa à Séfrou? Et pourquoi nous? Pourquoi nous mettre dans une situation où le gouvernement nous tient collectivement responsables de cet étranger? Quels avantages en retirerons-nous? Les risques encourus sont par trop évidents. »

En réponse, que pouvais-je invoquer? Les progrès de l'ethnologie? Ma carrière? Le souci d'élargir leur horizon? De procurer un peu d'argent à quelques-uns d'entre eux? Ils voyaient parfaitement juste : en leurs propres termes, il n'y avait vraiment aucune raison de m'accorder droit de cité.

Et cependant j'étais venu au Maroc pour vivre dans un village. Cherchant une justification, j'avais songé un instant

que je pouvais, d'une manière quelconque, rendre service à la communauté : un argument d'une mauvaise foi patente! Je ne pouvais pas accroître leur production agricole; je ne pouvais pas guérir leurs maux ou leur trouver du travail; je ne pouvais pas faire pleuvoir en temps voulu. Peut-être pouvais-je leur apprendre l'anglais. Lorsque je m'installai finalement au village, je suggérai timidement la chose. La réponse fut polie, sans plus, et bien vite il n'en fut plus question de part et d'autre.

Sans doute, des situations existent où l'ethnologue est en mesure de procurer une aide effective à la communauté, mais j'ai tendance à penser qu'elles sont rares. J'ai entendu prôner l' « aide » avec le plus de ferveur par ceux-là qui, précisément, n'avaient jamais fait de terrain. Une telle position paraît plus défendable au sein de notre société, dans un cadre où la pensée, l'action et la responsabilité sont plus étroiement imbriquées. Ayant réfléchi au problème au cours des dernières années, je ne vois toujours pas bien ce que j'aurais pu faire, pour aider les gens du village, qui n'aurait pas pris la forme de cette intrusion dans leurs affaires que nous stigmatisions dans les programmes de l'A.I.D. Si le statut éthique de l'ethnologue est ambigu, celui du bienfaiteur, quelle que soit la cause qu'il défend, l'est bien plus encore.

L'idée que l'ethnologue a un rôle politique à jouer paraît tout aussi irrecevable dans ce type de situation. J'étais le seul étranger vivant à Séfrou et dans toute la juridiction de la gendarmerie, et, comme nous aurons l'occasion de le voir, chacun de mes gestes était observé, et dûment rapporté et déformé par les diverses factions. Si je m'étais avisé d'organiser ou de promouvoir une quelconque action antigouvernementale, les autorités locales l'auraient su dans l'instant. J'aurais très certainement été contraint de quitter le pays, ou encore – une éventualité fort plausible – on m'aurait mis en prison. Ce qui, vu de Paris ou de Berkeley, peut paraître une aventure plaisante, mais qui n'est au Maroc qu'un épisode absurde et terrifiant.

Si l'on veut bien concevoir l'ethnologie comme observation participante – et c'était ma définition –, alors ces oxymorons déterminent effectivement notre ligne de conduite; et la polarité entre ces termes délimite le champ même de l'enquête

ethnographique. Toutefois, c'est l'observation qui gouverne ce couple logique, car c'est ce terme qui situe les activités de l'ethnologue. Quand bien même on tend vers la participation, on ne cesse d'être tout à la fois un étranger et un observateur. A l'évidence, un étranger : le nuage de l'approbation officielle était toujours suspendu au-dessus de ma tête, malgré mes efforts pour n'en pas tenir compte. Mes gestes étaient fautifs, mon langage maladroit, mes questions saugrenues, et bien trop fréquemment dominait un sentiment de malaise dans mes rapports avec autrui, et ce même après plusieurs mois, lorsque certaines des différences les plus grossières avaient été gommées par la répétition et l'habitude. La « participation » peut bien pousser l'ethnologue aussi loin que possible vers le lieu du Non-Autre, le contexte reste dicté, en dernière analyse, par l' « observation » et l'extériorité. Au cours du processus dialectique qui se développe entre les pôles de l'observation et de la participation, cette dernière transforme l'ethnographe et l'incite à de nouvelles observations, lesquelles viennent à leur tour modifier son mode de participation. Mais cette spirale dialectique s'engendre à partir d'un point de départ qui est l'observation.

*
* *

Finalement, on me notifia que je pouvais m'installer au village. Les chefs des lignages saints avaient changé d'avis : j'étais le bienvenu à Sidi Lahcen, et je serais sous leur protection. Je pouvais louer une masure d'une seule pièce qui servait de grenier à grains.

Je passai la semaine suivante à faire mes préparatifs, à acheter des provisions et à jouir d'un sentiment de soulagement. Mon arabe était encore hésitant et j'allais me trouver dans un environnement pour le moins hostile : eh bien tant pis! le « véritable » travail de terrain commençait enfin. Au surplus, malgré toutes les difficultés qui m'attendaient, le pire – je l'ignorais – était derrière moi. A partir de ce moment, les choses bougeaient : c'était perceptible et consolant. Un beau

matin, je chargeai un lit, des coussins, une table basse et un bureau rudimentaire sur une camionnette empruntée, et je m'en allai, trop heureux pour me sentir anxieux.

Lorsqu'on s'éloigne de Séfrou, les contrastes s'accusent. Une fois dépassés les nouveaux faubourgs-casernes et le lycée, on s'engage sur un vaste plateau. D'un côté de la route à deux voies, construite par les Français, il n'y a que du rocher et de la garrigue. C'étaient autrefois des terrains de parcours qui servaient saisonnièrement à la garde des troupeaux et au pâturage, mais dont l'usage se perd rapidement : on ne voit plus guère les tentes noires des pasteurs Ait Yussi à si proche distance de Séfrou. De l'autre côté de la route, à plusieurs kilomètres au sud, une série d'exploitations agricoles mécanisées évoquent le Saïs. Elles constituent l'un des noyaux de la colonisation dans la région. L'achat des terres, à l'origine propriétés collectives des tribus, avait fait l'objet de transactions, effectuées sous contrôle du protectorat, entre les principales banques et un groupe de petits fermiers industrieux. Les tribus échangèrent ces pâtures arides contre des parcelles plus fertiles à des kilomètres de là. On construisit des barrages, on débroussailla, on planta des arbres, et les machines agricoles firent leur apparition. Les frontières de cette région modernisée sont clairement apparentes, car la garrigue et les collines dénudées reprennent à sa périphérie immédiate.

Passé les collines suivantes, on accède à un autre plateau d'où l'on aperçoit plusieurs hameaux entourés de cactus, disséminés dans le vaste paysage vallonné. La terre semble à présent plus fertile. Des équipes gouvernementales épierrent les champs et construisent de longs murets irréguliers, de couleur rougeâtre. Aux confins de ces terres cultivées se trouve le village d'Azzaba, un marché rural d'importance secondaire et un centre administratif. Malgré l'école, les boucheries sous contrôle gouvernemental et les travaux d'irrigation, Azzaba demeure un bourg poussiéreux et fort peu dynamique. Les gens disent que l'eau est mauvaise, la chaleur étouffante, et que le saint qui y a sa tombe, et dont on a oublié le nom, manque de *baraka*. De fait, le village est situé au centre d'une région exposée, légèrement en surplomb, et l'eau y a effectivement un goût désagréable.

Après Azzaba, on aborde les contreforts du moyen Atlas. Les pentes se font plus abruptes, la route de plus en plus sinueuse et les villages n'ont poussé que là où il y a de l'eau. Dans les intervalles, on retrouve le plateau dénudé, la broussaille et de loin en loin un arbre solitaire. Les troupeaux sont presque tous partis, et une grande paix règne.

On quitte la grande route à plusieurs kilomètres d'Azzaba pour emprunter un chemin caillouteux et mal entretenu qui traverse une de ces hautes plaines désolées. Après une montée ardue, on découvre à nouveau de vastes horizons. La voiture cesse de peiner, car le paysage s'aplanit et l'on peut rouler, attentif à la vie alentour. Dans l'arrière-pays, on aperçoit des hameaux berbères perchés sur les hauteurs, des hameaux bâtis comme des forteresses, et telle fut leur vocation durant les périodes de dissidences tribales qui ont marqué l'histoire marocaine. Les Berbères vivent seuls, dit le proverbe berbère, ainsi qu'il sied à des hommes véritables, tandis que les Arabes vivent blottis de peur les uns contre les autres comme des moutons. A cela, les ruraux de langue arabe répliquent que les Berbères attaquent tout le monde comme des bêtes sauvages, tandis que les Arabes sont des hommes qui préfèrent vivre en compagnie les uns des autres.

De loin, on distingue la route qui gagne la cime d'une colline et disparaît. Après une courte descente et un tournant en épingle à cheveux, on est surpris par un afflux de verdure. Sidi Lahcen Lyussi est situé sur une ligne de faille qui suit une longue vallée. L'eau ruisselle partout et un réseau de canaux rudimentaires délimite la zone agricole du village. Selon la légende, lorsque le saint quitta Azzaba, il poursuivit son chemin jusqu'à ce qu'il atteignît cette faille dans les montagnes et, goûtant la pureté de l'eau, il déclara qu'il s'établirait en ce lieu. Toujours est-il que plus de dix mille oliviers se pressent dans les creux et à flanc de coteau, ainsi que sur les pentes environnantes.

Deux grands édifices blanchis à la chaux dominent le paysage villageois : une vaste mosquée et, attenant, le tombeau du saint, un monument remarquable revêtu de carreaux verts. Devant ces deux bâtiments s'étend une place de terre battue autour de laquelle s'entassent les maisons et les

boutiques, une place qui est à la fois le centre du village et le lieu où se tient le *musem,* ou fête patronale, à l'automne et au printemps.

En fait, Sidi Lahcen comporte quatre hameaux ou quartiers. Trois d'entre eux se déploient, en amont, sur plusieurs kilomètres. Le plus petit, haut perché sur une crête à deux kilomètres, ne compte que quelques maisons. Il surplombe un autre hameau légèrement plus important. Le troisième, encore plus considérable, est bâti sur un plateau exigu qui domine la mosquée, la tombe et le bourg dont il est distant de quelques centaines de mètres. Selon la légende, chacun des hameaux aurait été le village natal de l'un des fils de Sidi Lahcen. Et ils regroupent aujourd'hui chacun un lignage, mais les corrélations sont loin d'être rigoureuses. Le fait est que presque tous les villageois qui n'appartiennent pas à la descendance du saint vivent au bourg. On considère les terres qui avoisinent la tombe comme un sanctuaire religieux et, en temps de troubles, les familles berbères pouvaient venir s'y réfugier.

A mesure que l'on descend lentement la route sinueuse qui conduit à la place du *musem,* en essayant d'éviter les chiens, la volaille et les gamins efflanqués qui se précipitent devant la voiture, le village apparaît beaucoup plus misérable que vu d'en haut. Les maisons en pisé qui bordent la route, bâties apparemment à la va-vite, semblent exiger d'évidentes réparations. Ici et là on repère des habitations plus cossues, construites en ciment, mais elles forment nettement l'exception. La route défoncée côtoie par endroits dangereusement le ravin.

Les villageois donnent eux aussi, au premier abord, une impression de pauvreté. Vêtus de djellabas en loques et couvertes de boue, beaucoup d'entre eux vont nu-pieds. Des groupes d'hommes sont assis dans la poussière devant les trois boutiques, en contrebas de la route, qui délimitent la place du *musem.* En grande conversation, semble-t-il, et occupés à fabriquer de grossiers paniers avec le genêt épineux qui pousse sur les hauteurs arides; personne ne bougea à notre arrivée. La voiture fut accueillie toutefois par ce qui me parut être des centaines de *drari,* terme générique que le mot « enfants » traduit fort inadéquatement; ces intrépides petits monstres

encerclèrent la voiture, au grand dépit de leurs parents. Hurlant, criant et se bousculant, ils se mirent à passer en revue toutes mes possessions. Ce que les gens craignaient le plus apparemment, c'était que les *drari* ne causent quelque dommage irréparable à mes biens ou à ma personne. Mais les admonestations, les jurons et les menaces de raclées devaient se révéler à peu près vains. Ma nouvelle résidence étant encore remplie de grains, il nous fallut attendre, au milieu des *drari* et de leurs parents nerveux, qu'elle soit déblayée en toute hâte. Finalement, nous rentrâmes les quelques meubles dans la maison, et un conseil d'anciens décida qu'il fallait mater les *drari* qui à présent se faisaient la courte échelle pour regarder par les fenêtres. Les bâtons et les pierres se montrant inopérants, on eut recours à la pression morale : avertis qu'on informerait leurs professeurs, les *drari* s'évanouirent en un clin d'œil, comme par enchantement. L'ethnographe prit mentalement note.

Ali apporta le mouton dont il avait suggéré que je fisse don au tombeau du saint. Il n'avait jamais précisé à qui ce don était destiné et, comme je devais le découvrir par la suite, la distribution des parts avait été source de conflit. Ali, semble-t-il, s'appropria la peau.

Le lendemain et le surlendemain, ce fut le rêve. J'emménageais; je disais : « Tout va bien, aujourd'hui c'est mardi, hier c'était lundi, il fait chaud; le dîner est bon, oui, excellent. » Et encore : « Oui, j'aime le Maroc », et toute autre phrase d'arabe qui me venait à l'esprit, jusqu'à l'épuisement; je bus de nombreuses tasses de thé à la menthe, me promenai pour repérer les lieux, et fréquentai la boutique où les hommes jouaient aux cartes.

La nourriture, ces premiers jours, était réellement délicieuse. Je fus invité à manger avec l'homme le plus riche du village, un ancien combattant de la guerre d'Indochine et ex-chauffeur du prince héritier, qui, ayant brusquement perdu la vue, séquelle d'une vieille blessure de guerre, recevait une pension confortable des Français. Il manifesta publiquement son hospitalité à mon égard et fit savoir autour de lui que j'étais sous sa protection. Chez lui, je goûtais les plats accommodés à l'huile d'olive de première pression, du pain qui sortait du

four, de grandes quantités de viande fraîche, des piments chauds, un café fort et un thé sucré, tout cela servi dans sa vaste demeure qui avait vue sur tout le village et sur les champs en contrebas : c'était romantique à souhait.

Le quatrième jour survint un gendarme portant des lunettes noires, accompagné d'un homme appartenant à l'un des autres hameaux de Sidi Lahcen. Au Maroc, à l'instar du système français, les gendarmes constituent un corps de police d'élite, dont la juridiction s'exerce en dehors des villes. D'après ce que j'ai pu voir, ils sont intelligents, disciplinés, efficaces et, en général, peu aimés de la population.

Le gendarme vint frapper à ma porte. Le village était plein de Berbères qui, chaque vendredi, affluaient pour participer à la prière commune dans la grande mosquée. Ils formaient un public attentif. Le gendarme écourta mes salutations en arabe, me répondant dans un français dont il n'y avait rien à dire sinon qu'il était impeccable. Il me demanda si j'avais mon permis de séjour et s'il pouvait y jeter un coup d'œil : « Certainement », dis-je et je lui remis également mon permis de conduire. Nous nous dirigeâmes vers la voiture que j'avais parquée à quelque distance de chez moi, près de la maison du riche vétéran qui s'était montré si hospitalier, dans l'idée que les *drari* n'oseraient pas lui faire dévaler la colline si elle se trouvait sous la protection d'un homme si puissant. Bien en vue d'un large public, nous échangeâmes quelques mots; j'étais plutôt sur la défensive et froid, précisant que j'avais enregistré la voiture auprès des autorités, à Séfrou. « C'est parfait, dit-il, merci de vous être donné cette peine »; mais comme je séjournais maintenant à la campagne, il me faudrait aussi enregistrer la voiture auprès de la gendarmerie. Pas de problème : ils étaient parfaitement au courant. De fait, je serais la première personne à me faire inscrire cette année : une simple formalité. « Merci bien, et à un de ces jours... »

Nous nous étions entretenus, le gendarme et moi, sans élever la voix et en français. Or, durant tout le déroulement de notre conversation, un homme appartenant à une autre faction, perché sur la route au-dessus, commentait mot à mot l'événement, déroulant une version apparemment propre à confirmer toutes les appréhensions qui s'étaient exprimées lors

de mon admission. D'après ce que je pus reconstituer par la suite, il racontait à la foule que les gendarmes étaient furieux qu'un *nazrani,* un chrétien, se soit établi dans un village saint. Le gendarme avait déjà une liste de tous ceux qui m'avaient ne serait-ce que souhaité la bienvenue, et on allait sans doute les jeter en prison. Aussi fallait-il se garder de m'adresser la parole.

Un discours qui eut l'effet voulu. De retour chez moi, je compris qu'il s'était passé quelque chose de dramatique. Peu après apparut une délégation conduite par plusieurs hommes avec qui j'avais commencé à travailler et le représentant officiel du village au conseil régional. Ils me déclarèrent que, le gouvernement étant en colère, ils ne pouvaient plus travailler avec moi. Ils me demandèrent en outre de vouloir bien leur remettre les notes que j'avais prises. Ils étaient désolés, mais le gouvernement était fort et puissant, et ils n'y pouvaient rien.

Indigné, je fis face, affirmant que le gendarme n'avait rien dit de la sorte. J'avais pleine autorisation d'être là, et le gouvernement était parfaitement au courant. Demain même nous nous rendrions auprès du *qaid,* et il me soutiendrait. Usant d'une rhétorique du plus pur style marocain, j'avais contré la botte, ripostant coup pour coup. Ils se montrèrent hésitants. On décida que leur représentant, le *moumtil,* irait avec moi à Séfrou voir le *qaid,* et que jusque-là personne ne m'adresserait la parole.

Il n'y eut rien à manger ce soir-là, sinon une boîte de sardines que j'avais apportée et du Nescafé. Je passai la nuit à écouter le « Pop Club » de Paris. Le choc avait été si fort que j'étais resté stupéfait, sans prendre réellement conscience de l'événement. C'était aussi un de ces moments de lucidité où se révèlent les différents enjeux. Je n'avais aucune idée de ce que le gendarme avait dit aux gens. Si la rumeur avait le moindre fondement (et cela paraissait inconcevable), alors les habitants du village avaient raison de se dérober. Quelque chose de très étrange était en cause. Peut-être fallait-il y voir l'effet résiduel de la discussion qui avait précédé mon admission. Dans ce cas, il importait que je contre-attaque. Dans le système de factions tel qu'il fonctionne au Maroc, avoir des ennemis, c'est aussi

avoir des alliés potentiels. Il me fallait discréditer la rumeur et sa source, sinon c'en était fait de moi à Sidi Lahcen.

Tôt le lendemain matin, nous nous rendîmes à Séfrou. Le *qaid* nous reçut assez cérémonieusement. Je lui expliquai en français qu'un de ses gendarmes était venu au village et qu'il aurait dit aux gens du pays de s'abstenir de me parler. Je voyais mal les raisons de cette intervention, et les villageois étaient troublés. Aurait-il la bonté de parler au *moumtil* et de lui expliquer ce qu'il en était? Après avoir questionné le *moumtil,* le *qaid,* visiblement perplexe, décrocha le téléphone pour convoquer le gendarme. Celui-ci entra, nous salua et écouta. Lorsque l'histoire lui fut narrée, il parut offensé, blessé dans son orgueil. Il n'avait rien dit de ce genre. Il était venu simplement vérifier si mes papiers étaient en règle, exactement comme il me l'avait dit. Il n'avait rien à voir avec le reste. Le *qaid* le remercia et il sortit.

Le *qaid* était un homme d'humeur égale et qui n'élevait jamais la voix – ce qui lui valait, ajouterai-je, de n'inspirer ni peur ni respect; il expliqua clairement que tout était en règle. Le gouvernement m'avait accordé l'autorisation. On pouvait collaborer avec moi, et celui qui avait inventé toute cette histoire serait sévèrement puni. Le *moumtil* parut convaincu. Le *qaid* me posa quelques questions polies sur la philosophie de l'histoire de Ibn Khaldun, auxquelles je répondis, et nous nous retirâmes. Sur le chemin du retour, je pris conscience de mon épuisement. Le premier round était gagné, mais manifestement ce n'était pas fini. Maintenant que j'avais l'appui public du gouvernement, il me fallait tâcher de comprendre ce qui s'était passé.

L'homme qui avait fait à haute voix le commentaire tendancieux de l'incident était un chef d'une faction localisée dans un des hameaux du haut. Il aurait, semble-t-il, décidé que je représentais une source potentielle de revenus, et que j'allais travailler avec lui et passer sous son influence. Faute de quoi je ne travaillerais pas au village. Son scénario était le suivant : ayant fait le vide autour de moi, il m'aurait offert généreusement un logement et l'hospitalité dans son hameau. Plusieurs mois plus tard, il me fit effectivement une offre de ce genre. J'étais, à l'époque, solidement inséré dans un réseau

de relations fécondes que je n'avais nul désir de rompre. J'aurais été content de le compter parmi mes informateurs. Des négociations préliminaires s'engagèrent et nous bûmes de compagnie une grande quantité de tasses de thé, mais les hommes avec qui je travaillais à l'époque mirent promptement fin à ces tentatives. Je leur appartenais, et ils n'allaient pas laisser quelqu'un d'autre s'immiscer.

Mon admission initiale acquise, il me fallut faire comprendre qui j'étais et ce que je venais faire au village. Pour la plupart des gens, la raison d'être de ma présence demeurait obscure, et c'était même vrai de ceux avec qui je passais de longues, longues heures. Je dis aux gens que j'étais un *taleb,* un homme de savoir, quelqu'un qui étudiait l'histoire et les sciences de la société – deux concepts reconnus en arabe classique et qui ne posaient aucun problème de traduction. J'ajoutai que j'étais envoyé par mon université pour faire l'histoire du village, et que je devais rendre compte de mon travail. Sans doute écrirais-je un livre. J'avais plusieurs exemples à citer à l'appui de mes dires; et, avec l'aide de Dieu, je deviendrai moi aussi professeur dans une université. Tout cela était compréhensible et acceptable pour les villageois. Le terme « *taleb* » a cependant en arabe une connotation religieuse, d'où une certaine confusion provenant du fait que je n'étais pas musulman.

Au-delà des multiples cloisonnements de la vie sociale marocaine, il est un présupposé culturel qui, je m'en convainquis, ne souffre ni hésitation ni contradiction : le monde est divisé en musulmans et en non-musulmans. Sans doute l'islam fournit-il une catégorie médiane pour les « gens du Livre », chrétiens et juifs. Ils ont, eux aussi, reçu une révélation divine, mais incomplète. Mohammed est le premier parmi les prophètes, car sa révélation conjugue celle des juifs et celle des chrétiens, et les parachève. Ces gens ont le droit, sous l'islam, de pratiquer leur propre religion tant qu'ils reconnaissent leur rôle subalterne en acquittant un impôt spécial et en acceptant une série de charges matérielles et symboliques. Un arrangement relativement viable, bien qu'onéreux, comme l'attestent les relations entre musulmans et juifs au Maroc durant un millénaire.

Mais un arrangement viable seulement tant que la prééminence musulmane est clairement reconnue. Ma religion ne les intéressait nullement. Je m'étais dit chrétien et cela ne faisait pas problème pour eux. Après tout, ils possédaient, eux, la vérité. Néanmoins persistait un certain malaise qui s'exprimait par la crainte très générale que je sois un missionnaire. Une crainte qui devait subsister durant tout mon séjour, jusqu'au tout dernier jour. On avait pourtant eu le temps de constater que je n'étais pas intervenu dans le domaine de la croyance et n'avais jamais ni dénigré ni tenté de modifier la pratique religieuse de quiconque. Les *drari* n'en continuaient pas moins à m'accueillir encore aux cris de *messihi,* « missionnaire ». Certes exaspérante, une identification à ce point tenace était aussi hautement significative.

Il existe une peur latente du christianisme. Les gens savent que les pays chrétiens sont aujourd'hui plus puissants que les nations islamiques. D'où une perpétuelle angoisse que cette puissance politique et militaire ne se transforme en une tentative de domination religieuse, laquelle constitue en fait la sphère la plus importante aux yeux des villageois.

Car le prosélytisme religieux paraissait la seule raison plausible à ce qu'un riche jeune Américain (moi) ait abandonné le confort de son pays pour vivre parmi eux. Je devais poursuivre un but essentiel. Subvertir leur religion leur semblait une des seules entreprises justifiables d'un tel sacrifice. Le fait que je n'aie jamais tenté d'intervenir dans les questions religieuses, je le comprends à présent, ne comptait pas. Les déclarations réitérées d'intention, de nobles et pures intentions, sont une pratique rhétorique que les Marocains ont élevée au rang de performance culturelle, et ils ne prennent jamais ce type de profession de foi à la lettre. Je fis de mon mieux pour calmer les appréhensions durant mon séjour. Je soulignai à maintes reprises que je m'intéressais uniquement aux domaines historique et social, mais je crains de n'avoir pas été très convaincant; toutefois, on était parvenu à un *modus vivendi.* Sans doute leurs inquiétudes ne furent-elles jamais absolument apaisées, mais je réussis dans une large mesure à les tenir en respect.

ENTRER

***

Le problème de trouver un informateur dans un petit village, de le former et d'en changer est l'un des plus délicats de ceux que rencontre l'ethnologue. Il n'y a pas de rôle neutre en ce qui le concerne. Il peut se trouver impliqué dans des affrontements politiques et sociaux avant même de s'installer au village. Ainsi fus-je associé, d'entrée de jeu, aux descendants du saint. Comme ils formaient le groupe dominant au village, et que le rôle du saint était au centre de ma recherche, j'étais fort heureux d'occuper cette position, du moins au début. Toutefois, il devait bientôt apparaître qu'ils étaient eux-mêmes loin d'être unis entre eux.

Comme nous l'avons vu, les quatre hameaux qui composaient Sidi Lahcen étaient plus ou moins liés aux quatre lignages qui se disaient issus des fils du saint. Il s'agissait là essentiellement d'une fiction généalogique (selon la formule des ethnologues), et non pas du lieu véritable de l'activité communautaire. Ainsi, par exemple, dans le hameau principal où je vivais, la plupart des descendants appartenaient à un seul lignage (c'est-à-dire qu'ils se réclamaient d'un seul des fils du saint). Ils n'en étaient pas moins divisés socialement en trois sous-lignages principaux. Chacun de ces sous-lignages comprenait de soixante-quinze à cent membres, reconnaissant pour ancêtre commun l'un des trois frères qui vivaient au tournant du siècle. Tous, ils étaient des descendants du saint et, en tant que membres d'un même lignage, ils étaient tous en parenté. Mais au sein même de ce vague cousinage intervenaient des divisions sociales bien accusées. L'un des sous-lignages, celui auquel appartenait Ali, était connu pour ses constantes querelles intestines, pour le refus de ses membres de vivre en voisinage, dans un même quartier, et pour leur inaptitude générale à s'entraider dans tous les domaines : économique, social ou individuel. Le second groupe était fortement endogame et vivait resserré sur lui-même dans une série de maisons attenantes, communiquant entre elles. Ses membres exploi-

taient en commun certaines ressources économiques, et défendaient ce qui subsistait du prestige religieux qu'avait eu le village. Le troisième groupe se situait, à tout point de vue, à mi-chemin entre les deux autres. Au surplus, rivalités et concurrence étaient choses courantes, tant entre les divers groupes qu'entre les individus, de sorte que si, vu de Séfrou, les descendants du saint semblaient former une entité cohérente, à Sidi Lahcen c'était loin d'être le cas. Ils n'agissaient solidairement que très rarement et en des occasions bien déterminées.

Les quelques premiers hommes avec qui je travaillai, ou essayai de travailler, appartenaient au sous-lignage d'Ali, un groupe déchiré de dissensions internes. Il y avait Ali lui-même; il y avait le Sergent Larawi, comme on l'appelait, le riche vétéran de l'armée française, qui m'avait prodigué son hospitalité les premiers jours. Bien que ce fût un personnage considérable, l'homme le plus prospère du village, de toute évidence je ne devais pas compter m'entretenir régulièrement avec lui. Il était toujours occupé, travaillant à étendre ses domaines, et, comme tous les « *big men* » au Maroc, s'il posait volontiers des questions, il ne tenait nullement à répondre. Il fallait l'avoir pour allié, mais ce n'était même pas la peine d'envisager avec lui la possibilité d'un travail commun. J'étais, moi, à sa disposition – non l'inverse. Il venait souvent dans ma cahute, le soir, me raconter des histoires ou écouter la radio. Parmi les choses que je parvins à saisir concernant la vie marocaine, j'en dois beaucoup aux heures passées avec lui, qui complétaient le travail plus structuré accompli avec mes informateurs. N'être pas le maître de la situation présentait aussi des avantages; ne pas diriger les opérations avait du bon : le travail de terrain s'en trouva enrichi.

Mon propriétaire appartenait lui aussi au sous-lignage d'Ali. Pourtant, non seulement il était l'un des critiques les plus virulents de mon ami, mais il était encore brouillé depuis longtemps avec le Sergent. C'était un vieil homme pieux et bougon, et nous n'eûmes jamais de rapports très étroits. Son fils était tout le contraire : chaleureux, ouvert, amical. Sa compagnie m'était toujours profitable et me procurait une certaine détente. Étudiant à l'université Karawiyin, à Fès, il se

spécialisait en langue arabe. Dès le début de mon séjour, il avait refusé poliment, mais fermement, de travailler de manière tant soit peu régulière avec moi. Ce dont je fus amèrement déçu, car il était un informateur très prometteur. Bien qu'il ait eu déjà un pied hors du village, et que son ambition le portât manifestement à rechercher une autre vie, il demeurait loyal et respectueux envers sa famille, l'une des plus traditionnelles au pays.

J'eus pour premier informateur à Sidi Lahcen un autre cousin d'Ali. Mekki avait vingt ans; petit boutiquier, il était aussi berger à ses heures. Son manque d'intelligence m'apparut d'emblée, mais il avait des loisirs et semblait désireux de travailler, et, au début, il y avait tant de tâches élémentaires et non conceptuelles à remplir que j'avais tendance à penser que n'importe qui ferait l'affaire. Ce en quoi je me trompais. L'une des qualités primordiales d'un bon informateur est l'aptitude à expliquer de différentes manières toute chose, même les plus simples et (pour lui) les plus évidentes. Ceux de mes informateurs qui devaient se révéler les plus capables dans la continuité manifestèrent ce don d'entrée de jeu. Il ne s'agit pas seulement de patience (certes une vertu cardinale) ou même d'intelligence (qui contribue pour beaucoup), mais plutôt d'une aptitude imaginative à objectiver les éléments de sa propre culture à l'usage d'un étranger, de façon à la présenter sous différents angles – une opération que Mekki était incapable d'effectuer. Il n'avait aucun défaut de caractère, mais cette incapacité impliquait une décision immédiate. Il me fallut mettre fin à notre collaboration aussi délicatement que possible, parce que cela ne débouchait sur rien.

Heureusement pour moi, cette situation grosse de difficultés fut résolue d'elle-même. Mekki entendit parler de troupeaux à garder avec un groupe de bergers en montagne, et décida d'aller tenter sa chance là-bas. Je devais apprendre par la suite que, populaire au village, Mekki n'en était pas moins considéré comme un demeuré. J'imagine que les hommes qui discutaient à longueur de journée dans les boutiques devaient faire des gorges chaudes à l'idée que l'ethnologue étranger travaillait avec l'idiot du village!

Avec celui qui devait maintenant croiser ma route, ce fut

une tout autre histoire. Il était fils d'un petit commerçant assez prospère, chef des forces d'opposition au village – une opposition au demeurant fort peu structurée. Cette faction, nullement solidaire, était composée d'une série de familles non apparentées entre elles. En son sein, les gens dits « fils d'esclave » formaient le seul groupe tant soit peu important rassemblant des hommes non issus d'un lignage saint, reliés entre eux par d'improbables fictions généalogiques. La plupart de ces liens de parenté étaient d'ailleurs oubliés, et le groupe en tant que tel n'était ni endogame, ni doté d'une quelconque unité culturelle. Le commerçant en question n'appartenait pas à ce groupe. Son propre père était venu s'établir quelque quarante ans auparavant à Sidi Lahcen peu après que des tribus hostiles eurent razzié son village, le détruisant de fond en comble. Il avait acheté des terres qu'il avait laissées à son fils, lequel avait su faire fructifier son bien, de sorte qu'il se trouvait à présent, selon les critères villageois, relativement prospère. Profondément hostile aux descendants du saint, il avait essayé d'asseoir son pouvoir en dénonçant leurs prétentions, leur morgue et leur hypocrisie. Bien qu'il ait trouvé audience dans la région, il n'avait pu transformer ses attaques en un succès politique probant. Mais il essayait toujours.

Son fils, Rashid, était remarquablement vif, intelligent et sensible, et débordant de commérages et de médisances sur tout le monde au village. Il vint me trouver environ une semaine après mon arrivée et me proposa d'aller faire un tour. Il avait entendu dire que j'avais essayé de dresser un plan du village avec Mekki, et il se déclara prêt à m'aider.

Ce soir-là, comme nous préparions le dîner, un autre cousin d'Ali, avec lequel j'avais commencé de travailler, me dit mystérieusement mais catégoriquement que je devais me garder d'avoir affaire à Rashid : c'était une bête sauvage, un être dangereux. Il refusa de s'expliquer plus avant. J'y vis de la simple jalousie ou une manœuvre politique pour me garder à l'intérieur du sous-lignage saint. Je dis qu'il me fallait travailler avec d'autres gens, mais que, bien entendu, je tiendrais compte de ses avertissements. L'homme acquiesça d'un air sombre, répétant que j'étais prévenu.

Rashid et moi partîmes tôt le lendemain matin. Nous nous

rendions à un champ à moins de deux kilomètres du village, où un métayer de son père était en train de labourer. Notre marche à vive allure me ragaillardit et l'amabilité, je dirais presque la flagornerie, de mon compagnon m'était une agréable diversion. Rashid m'écoutait parler un arabe déjà en progrès; il reformulait certaines de mes phrases et, surtout, il m'alléchait par des suggestions quant aux divers domaines que nous pourrions explorer ensemble. Et plus les projets imaginaires se faisaient complexes et grandioses, plus Rashid s'animait : je rayonnais. Nous établirions d'abord une carte du pays, puis nous entreprendrions l'étude du système d'irrigation, du système foncier, de la parenté, de la politique et le reste. Il gagnait manifestement ma confiance et cela l'incitait à poursuivre. Là-dessus, il se lança dans la litanie que tout informateur potentiel me récitait : « Tous les autres, au village, sont des menteurs qui chercheront à te tromper; je suis le seul à te dire la vérité; ils te diront du mal de moi, mais tu as vraiment de la chance de m'avoir trouvé parce que je te sauverai de ces coquins et de ces brutes qui n'en veulent qu'à ton argent. »

Une magnifique promenade dans les champs, aux confins du terroir, prit la plus grande partie de la journée. Des étendues arides et rocailleuses alternent avec des parcelles irriguées, porteuses de riches cultures. Là où il y a l'eau, poussent à foison l'olivier, le figuier, le grenadier et l'amandier; et en saison, le blé, l'avoine, le maïs et une série de cultures maraîchères. Quelques pas plus loin, la garrigue et le rocher témoignent de l'importance de l'eau. Le changement à vue d'un champ à l'autre, d'un versant à l'autre, procure une intensité d'expérience visuelle comparable à la mobilité affective des Marocains eux-mêmes. Rien de régulier dans ce paysage de montagne. Telle colline aura un versant bien arrosé, et l'autre aride. Telle pente incluse dans un système d'irrigation se trouvera toute verdoyante, tandis que le champ voisin sera resté en friche. Le regard du promeneur n'embrasse aucune perspective uniforme de quelque étendue. Les tenures sont morcelées et les cultivateurs possèdent d'infimes lopins dans différentes parties de la vallée. Ils égalisent leurs chances par rapport aux aléas du temps en cultivant différentes espèces

sur différentes parcelles, de sorte que, dans un secteur donné de la vallée, les parcelles voisines forment une bigarrure colorée.

Rashid m'emmena par monts et par vaux, par les champs et par les plaines, embellissant les faits – dont il avait une connaissance précise et vécue – du récit des traditions locales liées à chaque parcelle. Il parlait arabe, dans une langue simple et claire, sans précipitation indue ni subtilités. Toute la journée, un sourire malicieux flotta sur ses lèvres, une expression légèrement moqueuse qui trahissait son amusement personnel et son dédain de l'opinion d'autrui. Il était parfaitement sûr de lui et paraissait nourrir un secret qui le réjouissait fort. A plusieurs reprises, il me rappela que, dès notre retour, les gens allaient me dire pis que pendre de lui.

Là encore, il avait parfaitement raison. Nous continuâmes à travailler ensemble plusieurs semaines, à dessiner des plans, des cartes, à parcourir les champs et ainsi de suite, mais l'offensive contre lui ne désarmait pas, au contraire. Ce qu'on disait de son caractère ne m'impressionnait pas beaucoup : il avait quitté l'école, s'était disputé avec son père, c'était un fauteur de troubles et un coquin, peut-être un petit voleur et en général un mauvais sujet. A y bien réfléchir, plusieurs de ces accusations, et d'autres encore, devaient se révéler fondées. Mais pour ces raisons mêmes, c'était un excellent informateur. Il échappait au contrôle social de la communauté; à une occasion, son père avait dû appeler les gendarmes pour le secouer d'importance. Il avait une manière de parler des gens et des choses – sans ambiguïté ni détour – qu'appréciait fort l'ethnologue. Il était plus qu'heureux de me raconter à peu près tout ce que je voulais savoir. Faire étalage de ses rapports avec moi devant les membres les plus respectables de la communauté, sachant fort bien que, ce faisant, il les défiait, avivait son plaisir. Rashid était l'opposé même de Mekki, mon premier informateur. La fin de l'adolescence est un moment difficile au Maroc, et Mekki anticipait avec amertume les années qu'il avait à attendre avant de pouvoir se marier. Sa famille était très pauvre et ne pouvait payer le prix de la fiancée. Mais, alors que Mekki boudait et n'envisageait

que les difficultés et les épreuves à venir, Rashid ne songeait qu'à la joie d'être jeune et au côté aventureux, conservant l'esprit rebelle des *drari*. Les gens n'avaient guère prise sur lui. Il n'avait presque aucune tâche à remplir sinon des courses pour son père. A force de traîner dans les boutiques où les hommes jouaient aux cartes, il connaissait presque tous les potins du village. Il se pavanait dans la notoriété acquise par son travail avec l'ethnologue. Il n'avait, quant à lui, rien à perdre.

Malheureusement, il était en butte à des attaques politiques qui devaient décider de son sort. La colère avait grondé parmi les descendants du saint lorsque je m'étais mis à travailler avec Rashid, et cela en raison des activités de son père. Je ne m'en rendis pas compte tout de suite parce que les villageois étaient peu enclins à parler de leurs dissensions intérieures. Leurs réticences à aborder les antagonismes politiques ne firent qu'aviver leur agressivité moralisatrice. Lorsque je compris la profondeur de leur ressentiment, je devins plus prudent et circonspect avec Rashid.

Le coup décisif devait venir du père de Rashid, qui voulait lui-même travailler avec moi. Plus précisément, il me voulait dans son camp. Il craignait aussi que Rashid ne me révélât trop de détails embarrassants. Si bien qu'il fit cause commune avec ses ennemis, déclarant que Rashid n'était qu'un enfant et vraiment pas la personne idoine pour mener à bien cette tâche importante. J'en étais réduit à choisir entre Rashid et le reste du village. Quelques jours plus tard, Rashid fut attiré dans le Sud marocain sous un quelconque prétexte, et il partit pour plusieurs mois. Et la question fut résolue.

CHAPITRE V

Une information respectable

L'homme qui devait finalement devenir mon principal informateur et mon plus proche associé durant mon séjour à Sidi Lahcen fut Abd al-Malik ben Lahcen. Lorsque je fis sa connaissance, il se considérait encore comme un jeune homme, âgé, disait-il, de trente ou trente-deux ans. Son père étant décédé plusieurs années auparavant, Malik était chef de famille. Outre sa mère, il avait à charge deux frères cadets encore célibataires. L'un d'eux travaillait sur une exploitation agricole gouvernementale dans les environs et gagnait de quoi vivre; le plus jeune cultivait les terres familiales et soignait les bêtes.

Malik était l'homme de tête de la famille. C'est à lui que revenaient les travaux exigeant une réflexion, tandis que les autres exécutaient les tâches manuelles. Arrangement qui lui paraissait éminemment juste, car il s'était convaincu lui-même, et avait convaincu ses frères, de sa haute intelligence. Protéger les intérêts familiaux impliquait un travail de tête. Par exemple, il y avait un oncle rapace qui intriguait tout le temps pour leur voler des terres. Et quantité d'autres tâches, me dit-il, mais il ne précisa point. Malgré tout ce labeur accaparant, il avait beaucoup de temps de reste pour travailler avec l'ethnologue.

Malik avait manifesté ses capacités intellectuelles à un âge

très tendre. Brillant élève à l'école coranique, il avait poursuivi le travail de mémorisation du Coran après avoir quitté l'école. Et il se donnait des airs importants et érudits. On avait l'impression que, un siècle auparavant, cette posture lui aurait peut-être valu des récompenses plus substantielles. Adolescent, il était resté au village et, en ces années-là, s'adonnant à la culture, il avait conçu une vive aversion pour le travail manuel – tout en continuant à étudier à la mosquée. Âgé de vingt ans environ, il s'était installé dans un hameau berbère avoisinant en tant que *fqi,* ou professeur de religion. Ses devoirs consistaient à enseigner le Coran aux *drari* et à appeler les fidèles à la prière. Quelque six mois plus tard, il s'en alla occuper une position légèrement plus prestigieuse dans un village plus important, mais cela non plus ne dura pas très longtemps. Malik se voyait avec enthousiasme dans le personnage du *fqi,* un homme se consacrant à des tâches spirituelles, mais les réalités de la fonction étaient d'un tout autre ordre : l'ennui qu'on éprouve à faire ânonner des heures durant le Coran à une chambrée de *drari* récalcitrants, le salaire extrêmement bas et fort aléatoire (le *fqi* vivait pour l'essentiel de la charité publique), et la nécessité de se lever aux aurores pour appeler les gens à la prière du matin – toutes choses qu'il n'appréciait guère. Il abandonna sa carrière au bout d'un an, mais au village on l'appelle encore, mi-familièrement, mi-ironiquement, le *fqi.*

Il était revenu au village du vivant de son père et il avait repris certains travaux des champs, mais il passait le plus clair de son temps à la mosquée, se qualifiant ainsi en tant que *taleb,* terme qui désigne les villageois qui fréquentent régulièrement la mosquée pour chanter le Coran.

Malik était un homme nerveux et quelque peu maladif. Une des raisons qu'il donna pour justifier son abandon du poste de *fqi* fut qu'il souffrait fréquemment de saignements de nez qui le laissaient affaibli et les nerfs à vif. Après l'un de ces accidents, je l'emmenai chez un médecin français, qui le trouva légèrement anémique, mais en bonne santé par ailleurs. Une constitution fragile, peu robuste et délicate étant mal vue dans la culture marocaine, Malik s'efforçait de faire bonne figure.

Il était fréquemment angoissé par la maladie et la mort. Plusieurs de ses enfants, y compris son fils unique et bien-aimé, étaient morts, laissant en lui une grave cicatrice émotionnelle. Cette affectation de spiritualité combinée à une propension à l'attendrissement sur soi, et à la réalité d'une constitution délicate, produisait un personnage ombrageux et sur la défensive. Malik est généralement morose, il a l'air inquiet et souvent anxieux, et ses plaisanteries et ses gestes de camaraderie paraissent souvent forcés. Néanmoins il est intelligent, patient et résolu.

Sa volonté bien affirmée d'éviter le travail manuel fut l'une des principales raisons qui l'incitèrent à rechercher mon amitié. Je devais me rendre compte par la suite que Malik, bien avant de s'engager, était venu à Séfrou plusieurs fois pour m'observer dans la boutique de Soussi. Hors le travail des champs, les sources de revenus du village sont plutôt maigres, et il était obligé de saisir tout ce qui se présentait, comme écrire une lettre pour un Berbère, ou officier lors des cérémonies de circoncision. La possibilité de travailler avec l'ethnologue méritait d'être prise sérieusement en considération. C'était du travail « de tête », un revenu assuré, et cela pouvait constituer une source tout à la fois de prestige et de notoriété. Bien que nous n'en ayons jamais discuté, je soupçonne que le fait que je ne sors pas musulman lui a posé de graves problèmes et l'a fait hésiter à nouer des rapports avec moi. Je ne pense pas qu'il ait été originairement un chaud partisan de mon admission au village. Mais lorsque je fus sur le point d'être admis « officiellement », il se décida. Il vint me trouver à Séfrou. J'étais parti ce jour-là en dehors de la ville : il passa donc la nuit à Séfrou et se rendit le lendemain matin à la boutique de Soussi. Il resta là assis un moment, l'air morose et le regard perdu, avant de parler. Puis il annonça abruptement qu'il consentirait à travailler avec moi, ajoutant qu'il était très intelligent, honnête, nullement avide et homme de confiance, et que j'étais privilégié de rencontrer une telle occasion. A ce moment-là, je n'étais pas encore très sûr d'être accepté au village, de sorte que je le remerciai et lui dis que j'y songerais. Il s'en alla.

Je ne le revis plus avant mon installation à Sidi Lahcen. Il

m'aida à déballer mes affaires, mais garda ses distances tant qu'Ali resta dans les parages. Il ne vint que deux jours après me dire qu'il était prêt à se mettre au travail immédiatement. Il allait établir un contrat en français et en arabe dont nous garderions chacun un exemplaire. Le tarif serait de cinq *dirhems* (environ un dollar, soit le salaire d'une journée d'ouvrier agricole) par séance, et ces séances pourraient être d'une durée variable. Il vaudrait mieux pour tous les deux établir un contrat d'un mois. Comme cela, si l'un de nous voulait le rompre, il n'y aurait rien entre nous et tout serait comme avant. Si nous étions d'accord pour continuer, nous passerions un autre contrat. Ce discours fut prononcé cérémonieusement. Malik avait revêtu ses plus beaux habits pour l'occasion. Je ne pouvais pas suivre dans le détail tout ce qu'il disait, mais je comprenais le sens général de son propos. Bien sûr, j'étais d'accord, et nous nous mîmes à rédiger le contrat.

Nous commençâmes à travailler sur la parenté l'après-midi même. Patiemment, en parlant lentement et clairement, Malik s'assurait que je suivais. Il estima le temps qu'il faudrait pour reconstituer les généalogies et dit qu'il entreprendrait les démarches politiques nécessaires, *siyasa,* auprès d'autres lignages; il voulait que tout soit en ordre pour ma grande œuvre.

Lors de l'incident avec les gendarmes venus enregistrer ma voiture, Malik fut pétrifié d'horreur. Il me demanda de brûler les notes que nous avions prises; je les lui remis et lui dis de les garder bien soigneusement jusqu'à ce que cette comédie prît fin. Il acquiesça, ajoutant qu'il ne pourrait travailler avec moi avant que tout cela ne fût tiré au clair. Lorsque nous revînmes de notre visite au bureau du *qaid,* Malik interrogea sérieusement et avidement le représentant de la communauté sur tous les détails de l'entrevue. Ayant apparemment obtenu satisfaction, il se tourna vers moi et annonça que nous pouvions reprendre le travail dans l'après-midi.

Malgré quelques conflits et ennuis mineurs dans les mois qui suivirent, Malik devait se révéler le plus persévérant et le plus systématique de mes interlocuteurs. Il fut mon principal informateur à Sidi Lahcen, et nous parcourûmes tout le champ

de l'enquête ethnographique, au cours de bien des heures de travail ensemble. Une part considérable d'une première approximation touchant la parenté, l'irrigation, le régime foncier, la structure sociale et les aspects formels de la religion provient de ces mois de travail assidu. Malik était moins intuitif que d'autres Marocains, mais il compensait cette lacune par plus de persévérance et de méthode dans le travail. Sa position sociale, en tant qu'habitant du village fortement enraciné et respecté, a certainement contribué à légitimer ma présence au pays. De plus, mon travail avec Malik avait l'approbation du Sergent. Ils avaient été en relation contractuelle par le passé, et cela s'était toujours déroulé sans conflit. Le Sergent donnait une sanction publique à mes entretiens avec Malik. Fort de son soutien, je me trouvais à présent à l'abri de toute attaque. On m'avait accepté et la preuve en était que les gens commençaient à me solliciter.

Les premières exigences concernaient ma voiture. Je déteste les voitures. Je n'en avais jamais possédée en Amérique et, avant de venir au Maroc, je n'avais même pas mon permis. J'achetai la voiture sur place, parce que cela semblait indispensable : une voiture me procurerait la possibilité d'explorer divers « terrains » et me servirait également de moyen d'évasion; en effet, ce n'était pas sans une certaine appréhension que j'envisageais de vivre dans un village de montagne, loin de tout, et je pensais que la voiture me serait fort utile si d'aventure je tombais malade ou s'il me fallait partir en toute hâte. Un raisonnement fautif, car si je m'étais cassé la jambe ou si j'avais eu une crise d'appendicite, j'aurais de toute manière été incapable de conduire. La voiture me valut, il est vrai, des heures de plaisir : parcourir le moyen Atlas en chantant sur de grandes routes vides était une pure joie. Mais une fois véritablement installé au village, elle devait se révéler plus un souci qu'autre chose. Et ma claustrophobie s'étant dissipée après quelques semaines, elle n'avait même plus de raison d'être psychologique.

Lorsqu'on commença à me demander de conduire des gens à Séfrou, je fis savoir par l'entremise de Malik que j'irais à Séfrou une fois par semaine et que j'emmènerais en ville quatre personnes, pas plus, selon leur ordre d'arrivée. Toute-

fois, je dis à Malik qu'en cas d'urgence je serais prêt à conduire les gens à l'hôpital. Il acquiesça, l'air entendu, et s'engagea à prévenir les autres. Pure folie! Les demandes affluèrent.

***

Les premiers mois au village, je les vécus dans une sorte d'ivresse. Je recueillais des faits presque aussi vite que je pouvais les consigner. Les contours de la structure sociale et politique émergeaient presque sans effort des matériaux eux-mêmes. Le tracé du régime foncier et des généalogies se dessinaient sous mes yeux. Je ne jugeais pas très utile de m'attarder à leur interprétation, et j'allais de l'avant. C'était un travail absorbant, nullement anxiogène parce que les tâches étaient bien délimitées et les progrès mesurables. Malik travaillait assidûment et systématiquement. Comme j'étais devenu sans conteste sa chose, il m'arrangea une série d'entretiens avec d'autres villageois sur des sujets spécifiques.

Malik et moi avions commencé par les généalogies, car il s'agit là d'un travail que l'on peut mener à bien avec un vocabulaire restreint. Des heures durant, nous dévidâmes les formules « tel et tel, père de tel et tel, marié à tel et tel ». Une manière schématique et systématique de se familiariser avec les groupes villageois et leurs rapports formels. Au début, Malik était extrêmement sérieux, un véritable *fqi*. Il annonçait : « Maintenant, nous allons travailler », chassait quiconque se trouvait dans la pièce, et s'asseyait solennellement à ma table. Nous procédions selon un ordre rigoureux, passant d'un groupe à l'autre. Par la suite, il se détendit. Il se livrait à des commentaires personnels, d'ordinaire hautement sarcastiques, sur les individus en cause. A mesure que s'instaurait entre nous un climat de confiance, il ajoutait des remarques facétieuses sur les femmes : celle-ci avait des hanches énormes, celle-là était une chipie. Le travail – et plus particulièrement l'inventaire des parcelles et celui des propriétaires d'oliviers – ne laissait pas d'être assez mécanique. Je pouvais mesurer mes progrès d'après la pile croissante de feuillets détachés du

tableau, prêts à être dactylographiés à la prochaine séance. J'y puisais une satisfaction immédiate : ma journée était enfin remplie de mon propre labeur; des directions de recherches commençaient à se dessiner, et je pouvais voir quelles questions particulières il me faudrait poser le lendemain.

Un autre sujet de conversation au village était mon départ. Un refrain constant : je les oublierais et cesserais d'écrire; d'où, immédiatement, la question de savoir qui hériterait de mon mobilier. Tout cela se discutait si ouvertement et si posément que j'en fus d'abord offusqué, puis je pris le parti d'en rire. Ils ne se faisaient certainement aucune illusion quant au caractère transitoire de ma situation. Du reste, ce genre de discussions, sans détour ni périphrases, attestait éloquemment que j'étais une fois pour toutes admis. On respecte toujours, au Maroc, les motifs d'ordre matériel. C'est seulement en leur absence que s'insinue le soupçon.

Nous avions établi, Malik et moi, de bons rapports de collaboration. Nous avions déjà renégocié le contrat initial sur sa demande, et nous étions à présent tenus de travailler ensemble une demi-journée. Nos rapports étaient de type contractuel plutôt qu'amical. Cela ne ressemblait pas aux relations de réciprocité, libres et sans contraintes, relativement non définies, que j'avais connues avec Ali. L'affaire était plus sérieuse et Malik lui-même dirigeait les opérations. Nous passions un certain temps à former des projets pour le lendemain, à vérifier certains points, à discuter de la démarche à adopter, à estimer le temps qui nous serait nécessaire pour couvrir certains sujets. Nos plaisanteries restaient mesurées, sans commune mesure avec cet humour plus explosif et personnalisé qui vise à « sonder » l'autre et à se dénigrer mutuellement – un jeu auquel les Marocains excellent. Longtemps je ne fus pas invité à manger chez Malik, et, durant tout mon séjour, je ne devais prendre que trois repas chez lui.

Cela m'allait fort bien. J'étais absorbé dans le travail que faisait Malik et j'étais plus que satisfait de lui – tant directement, quant à la qualité des informations recueillies, qu'indirectement, par sa manière de se conduire avec le reste des habitants du village, qu'il tenait pour la plupart à distance

sans se montrer possessif au point de faire le vide autour de moi. Je voyais régulièrement d'autres hommes, et presque tous les soirs le Sergent ou mes voisins venaient boire du thé, bavarder et écouter la radio (le Sergent suivait toutes les émissions en langue arabe diffusées par les Américains, les Anglais, les Français, les Russes, les Libyens, les Algériens, les Marocains et les Chinois, tournant le bouton avec le plus grand sérieux de l'un à l'autre). Tout était pour le mieux. Les divers problèmes liés au travail sur le terrain étaient à présent résolus. Et, m'engageant plus avant dans ce labeur tout extérieur, je cessais peu à peu de m'interroger et les tensions anxiogènes s'apaisaient temporairement.

Un mois environ s'écoula et mon rapport au village se modifia. Les gens semblaient m'admettre mieux à mesure que je me dépouillais de mon étrangeté initiale. Cela coïncida avec un premier ralentissement dans le processus d'enquête. Nous avions terminé notre inventaire des tenures foncières, et dressé un premier schéma général des généalogies. Il restait beaucoup à faire, bien entendu, mais les grandes lignes étaient posées : les longues listes que nous avions si assidûment établies devenaient parlantes.

Lorsque s'acheva la cueillette des olives – qui absorbe toutes les énergies durant plusieurs semaines –, je fus de nouveau submergé de requêtes. Ayant moins de tâches immédiates et ressentant le besoin de travailler avec de nouvelles figures, j'accédai à nombre d'entre elles. Grave erreur! Ainsi furent rouvertes les portes de la demande, que je croyais avoir verrouillées. Nous nous connaissions un peu mieux, et on me mettait de nouveau à l'épreuve, de façon plus subtile, afin de jauger exactement jusqu'où on pouvait aller.

Sans que je m'en aperçoive, Malik devenait plus nerveux et plus irritable. Je pense qu'il se rendait compte que, ayant épuisé les préliminaires, on ne pourrait désormais éviter d'aborder d'autres sujets plus délicats. Et il sentait son emprise sur moi se relâcher. Bien que fort satisfait de lui, j'exigeai aussi de travailler avec d'autres.

J'avais été contraint d'aller à Séfrou deux jours de suite, en réponse à de fausses urgences présentées, du reste, de manière fort convaincante! J'en avais plus qu'assez de faire le chauffeur

de taxi et je ressentais le besoin de me remettre au travail. J'étais irritable et, pour la première fois depuis mon arrivée au village, j'éprouvais à nouveau un sentiment de frustration. Je me rendais compte que tant d'aisance dans les rapports ne pouvait durer : c'était trop beau. Le troisième jour, comme je m'apprêtais à travailler sur la légende du saint, Malik vint le matin, visiblement embarrassé. Finalement, il annonça, sur un ton à la fois défensif et offensif, que je devais le conduire au village de ses beaux-parents, à quelque trente kilomètres de là. Il avait des ennuis avec sa femme (sur lesquels il refusa de s'expliquer) et voulait faire un cadeau à ses alliés. Il s'agissait – prétendit-il – d'une affaire cruciale, et je ne pouvais me dérober. Il avait ce projet en tête depuis plusieurs jours, mais, observant ma mauvaise humeur sur la question du taxi, il avait hésité à m'en parler.

Dissimulant à peine mon irritation, je pris un café avec lui et nous partîmes. Arrivés là-bas, nous fîmes le tour du village, déjeunâmes et reprîmes le chemin du retour. « Parfait, dis-je, et maintenant, au travail, plus de promenade. » Il acquiesça. Débouchant sur la place, nous trouvâmes deux cousins à lui qui nous attendaient. Ils se précipitèrent sur Malik et tinrent un conciliabule fiévreux, tandis que je coupais le contact. Malik vint à moi comme je descendais de voiture et me dit que l'une des femmes était vraiment malade et que nous devions l'emmener chez le médecin. J'eus un rire bref et dis froidement : « Pas possible! Qu'auriez-vous fait avant mon arrivée? Eh bien! faites-le maintenant, parce que je n'emmène plus personne! » La gêne et la consternation furent extrêmes. En réalité, les hommes du sous-lignage avaient fait preuve de modération à mon égard, et je savais qu'ils n'étaient pas gens à insister indûment – ce qui ne faisait qu'accroître ma colère. Mais, cette fois, il y avait effectivement urgence. C'est pourquoi je cédai, et tout le monde parut soulagé. Ils allèrent en toute hâte chercher les femmes, tandis que Malik et moi attendions dans la voiture. Ils revinrent avec une toute jeune femme qui, à l'évidence, était au plus mal. Je ne sais pas trop m'y prendre avec les malades, j'étais peu sûr de moi au volant et j'étais exténué. Tout le long du chemin, elle appela au secours d'une voix mourante, et il n'y avait personne pour la

secourir. A Séfrou, nous la déposâmes chez un médecin qui, l'ayant à peine regardée, nous engagea à l'emmener à l'hôpital de Fès, à trente kilomètres de là. Nous partîmes et, après avoir parlementé une heure durant, nous parvînmes à la faire hospitaliser. Elle devait y mourir une semaine plus tard.

L'après-midi tirait à sa fin lorsque nous reprîmes la voiture pour retourner à Sidi Lahcen. J'étais sombre et silencieux. L'incident m'avait bouleversé et j'étais exténué, comme vidé. La conversation languissait. Finalement, nous arrivâmes au village; je rassurai mon Malik visiblement troublé, lui disant que tout était pour le mieux, qu'il ne devait pas s'inquiéter, que j'avais seulement besoin d'être un peu seul. Et je me mis à marcher à travers champs vers les confins du terroir; Malik me suivit : les Marocains ne comprennent jamais vraiment que quelqu'un puisse désirer se promener tout seul. Je me souvenais de ma scène avec Ali, lors du mariage; mais j'étais à bout, je ne pouvais plus faire bon visage. Malik s'obstinait à me suivre, et moi à marcher jusqu'à ce que, me retournant vers lui, je lui dise distinctement, fermement et presque solennellement, que je n'étais pas fâché contre lui, mais fatigué, et que je voulais être seul. Je le verrais le lendemain. Il eut l'air consterné et blessé, puis dit : « *Wash sekren?* » [Tu es saoul?]

Je restai interdit, anéanti. Nous ne nous étions pas quittés une seule minute durant toute la journée, depuis huit heures du matin. Je savais qu'il voulait dire autre chose, qu'il était lui-même profondément bouleversé, mais j'avais atteint les limites de mon endurance affective. L'exaspérante irrationalité de son commentaire aggrava mon angoisse, et je m'interrogeai : y avait-il jamais eu la moindre communication et compréhension entre nous? Je devais m'être trompé; un abîme nous séparait qui ne pourrait jamais être comblé. Je me sentais au bord du gouffre et le vertige me prit. Malik, à sa manière, semblait aussi avoir reconnu une rupture. Nous revînmes par le sentier sinueux; il me laissa à la porte, me disant doucement : « *Lila sa'ida.* » [Bonsoir.]

Après cet incident, ce ne fut qu'au prix de grandes difficultés, et avec un trouble jamais surmonté, que j'essayais de déterminer si les « urgences » étaient réelles. Lorsque le

Sergent voulait aller à Séfrou, j'étais heureux de l'emmener, à la fois pour lui rendre l'hospitalité et parce que personne n'était assez courageux pour s'imposer lorsqu'il était là. Il n'aimait pas les Marocains et se faisait un plaisir de le dire à tout un chacun.

Bientôt, il apparut que, à moins de trouver une solution radicale au problème de la voiture, je n'accomplirais aucun travail de terrain. La seconde semaine, je fis quatre voyages à Séfrou. Au retour du quatrième, j'envisageai sérieusement la possibilité de laisser la voiture en ville. C'est d'ailleurs ce que j'aurais dû faire. Au village, je trouvai un vieillard qui m'attendait à la porte de ma cabane. Il me déclara que sa femme était gravement malade, qu'il fallait l'hospitaliser d'urgence. « Désolé, dis-je, mais je reviens à l'instant de Séfrou. » Il s'obstina, nullement déconcerté, sur un ton d'anxiété et de sincérité tel que je commençais à me demander s'il n'y avait pas là vraiment urgence. Je me laissai convaincre. Il s'en alla et revint avec sa vieille femme boitillant derrière lui. Ils me remercièrent avec effusion. Arrivé à Séfrou, je m'arrêtai devant l'hôpital. « Non, dirent-ils, un peu plus haut, le marché. – Mais vous m'aviez dit que vous étiez mourante? – Oui, dit-elle, mais j'ai des courses à faire. »

Je les laissai descendre et revins au village, conscient d'avoir franchi un cap. Après cet épisode, je refusai mordicus. A plusieurs occasions, je donnai libre cours à ma colère, en particulier à l'encontre des gens qui s'obstinaient à venir frapper à ma porte à six heures du matin. Plus que les raisonnements, la force de caractère emporta la décision, et les exigences diminuèrent. Quelques mois plus tard, à la suite d'une révision chez un ami marocain, garagiste de son état, la voiture explosa.

J'étais enfin débarrassé de la maudite chose. Neuf kilomètres de marche sur ces hautes plaines onduleuses, en franchissant à gué une rivière, jusqu'à la route et le garage le plus proche me procurèrent les heures les plus agréables et les plus reposantes de mon séjour au Maroc. La disparition de la voiture fut aussi un grand soulagement pour Malik, qui, semble-t-il, recevait bien dix demandes pour chaque villageois

assez intrépide pour venir taper à ma porte. Sa vie était devenue un enfer!

***

Ce moment cathartique entraîna pour chacun de nous une prise de conscience et provoqua une mutuelle mise au point. Notre travail en commun s'amenuisait et devenait moins régulier. C'est ce qui m'apparut clairement les semaines suivantes, lorsque nous commençâmes à inventorier en profondeur les budgets familiaux. Je me rendais assez bien compte, dans l'abstrait, des variations socio-économiques au sein de la communauté villageoise, mais je voulais déterminer ce que ces différences de tenure foncière, de revenus et de biens signifiaient dans la vie quotidienne de la maisonnée.

Nous travaillâmes d'abord avec le Sergent, l'homme le plus riche du village, et ce fut étonnamment facile. Il était fier des terres qu'il avait acquises et tout disposé à parler de ses projets d'expansion. Ce fut à cette seule occasion qu'il vint se placer tant soit peu dans un rôle d'informateur. En travaillant avec d'autres habitants du village, je devais découvrir que même les familles les plus pauvres étaient prêtes à discuter de leur situation économique et à déplorer leur dénuement. Au Maroc, la pauvreté n'a rien d'infamant, comme c'est le cas en Amérique. Elle dénote simplement l'absence de biens matériels dans l'immédiat, rien de plus. C'est une chose regrettable, mais qui ne jette aucune ombre sur votre caractère. Cela implique seulement qu'Allah ne vous a pas comblé de ses bienfaits pour des raisons qui échappent à votre entendement, mais que les choses ne sauraient manquer de changer bientôt.

Ni riche ni pauvre, Malik paraissait représenter une position « moyenne », et je lui proposai d'inventorier ensemble ses biens. Tout d'abord il hésita, puis accepta. Il se dépeignait, tant à moi qu'aux autres, comme un homme de haute spiritualité, vivant dans une relative pauvreté. Lorsque nous commençâmes à dresser une liste détaillée de ses possessions, il

devint susceptible et ombrageux. A dénombrer tous ses lopins de terre, troupeaux de chèvres ou de moutons et vergers d'oliviers, il ressortait à l'évidence qu'il n'était nullement aussi gueux qu'il le disait. A l'échelon du village, il était même plutôt aisé.

Il fut déconcerté et troublé. Il se considérait plutôt démuni. Et ce n'était pas là uniquement un leurre pour soutirer de l'argent à l'ethnologue et gagner sa sympathie, mais bien une part constitutive de son identité. Aussi, lorsqu'il vit ce qui émergeait sur le papier, il fut bouleversé. Il avait intériorisé une certaine *persona,* et quoique dans les années passées sa situation se fût améliorée – il avait hérité de son père et il avait deux frères travaillant pour lui –, son image-de-soi ne s'était pas modifiée pour autant.

Les « faits » qui se dégageaient ne correspondaient pas à ses catégories culturelles. Les villageois marocains n'ont pas l'habitude d'additionner bout à bout leurs parcelles, de calculer la somme de leurs revenus, de les confronter avec les fluctuations des prix du marché, et de faire des comparaisons systématiques et quantitatives avec le voisin. Ils ne conceptualisent pas non plus leur village en termes de strates socio-économiques. Il existe, bien entendu, des sociétés (telle la nôtre) qui conceptualisent effectivement la réalité sociale en ces termes, mais le Maroc n'est pas de celles-là. A mesure qu'il objectivait ses possessions à mon intention, les transformant en objets quantifiables, extérieurs à lui, que nous pouvions tous deux examiner, Malik vint à s'apercevoir qu'il y avait une disparité entre son image-de-soi et mon système classificatoire. Les données « positives » venant à émerger sous ses yeux et à la suite de ses propres efforts le déconcertaient profondément.

Notre science sociale objective qui traite les faits comme des entités séparables d'un tout plus vaste nous paraît (peut-être) de l'ordre de la réalité, mais une telle démarche est totalement étrangère à Malik. Il évaluait la situation d'un homme de façon beaucoup plus synthétique, et son jugement prenait en compte des paramètres moraux et sociaux aussi bien qu'économiques. Un schème conceptuel dont les deux pôles étaient les gens qui « s'en tirent bien » *(nas la-bas 'ali-hom)* et ceux

« pour qui ça va mal » *(nas msakin)* : deux catégories totalisantes. Par exemple, si un homme n'a pas de fils, on le plaint *(meskine)*, même s'il est riche. Sans doute ne méconnaît-on pas la situation économique de l'individu, mais elle ne constitue pas l'unique critère de classification. Selon le schème de Malik, ceux qui étaient « à l'aise » représentaient environ un quart du village, et ceux qui étaient « pauvres, besogneux, pitoyables », à peu près un tiers; quant au reste, il n'y avait pas de termes spéciaux pour les désigner et cela ne gênait personne. C'est seulement en réponse aux questions de l'ethnologue que Malik devait s'efforcer de classer chacun dans une catégorie donnée.

Malik lui-même changeait. Il lui fallait reformuler ses propres expériences afin de comprendre ce que je cherchais à obtenir. Généralement, il s'en tirait assez bien, mais lorsque sa propre situation était en cause, il hésitait. En effet, sa toute nouvelle conscience-de-soi ne venait-elle pas directement contredire son ancienne image-de-soi?

Lorsqu'un ethnologue pénètre dans une culture, il enseigne aux gens à objectiver leur univers à son intention. Certes, toute culture comporte un certain degré d'objectivation et d'activité réflexive. Mais cette traduction délibérée et consciente en termes d'extériorité est rare. L'ethnologue suscite un dédoublement de la conscience-de-soi. C'est pourquoi l'analyse anthropologique doit prendre en compte deux faits : nous sommes nous-mêmes – c'est le premier fait – situés historiquement par les questions que nous posons et la manière dont nous tentons de comprendre le monde et de le vivre; et – c'est le deuxième fait – ce que nous obtenons de nos informateurs, ce sont des interprétations médiatisées tant par l'histoire que par la culture. Il s'ensuit que les matériaux que nous recueillons sont doublement médiatisés : d'abord par notre propre présence, puis par le travail de constitution d'une image-de-soi que nous exigeons de nos informateurs.

C'est pourquoi l'on ne doit pas conclure à l'impossibilité de se comprendre d'une culture à l'autre. Tant que l'on prend en considération les statuts épistémologiques différents des matériaux que l'on reçoit, ces statuts ne feront pas obstacle à la compréhension. Malik ne me mentait pas et il ne cherchait pas

simplement à me manipuler. Il se considérait vraiment *meskine,* « peu fortuné ». A mesure que nous construisions ensemble un objet (l'inventaire de ses biens), il s'aperçut qu'il était relativement prospère. Il lui fallut réfléchir attentivement et profondément à cette contradiction. Son image-de-soi s'en trouvait brouillée, et sa conscience naïve modifiée. Il ne s'était jamais tenu pour un homme aisé. Après avoir pesé la chose durant plusieurs jours, il décida que son jugement initial était le bon. Sans doute avait-il plus de terres et de moutons que la plupart des villageois, mais il avait perdu son père, son fils était de complexion délicate, il avait à sa charge sa mère ainsi que ses frères célibataires, et un oncle rapace qui convoitait ses terres. Non, M. Paul, la vie était dure. Mais le dédoublement de la conscience avait eu lieu. Malik avait été contraint d'envisager sa vie sous un autre angle. Son univers avait de nouveaux contours même si ses jugements, dans l'ensemble, demeuraient inchangés.

Faire face aux plaisanteries, mises en boîte et « mises à l'épreuve » était chose facile. Mais dans un seul domaine, celui de l'emploi, ces demandes et sollicitations se révélaient difficiles à éluder. Parmi les hommes de vingt à trente ans, bon nombre étaient oisifs. Selon le droit islamique en matière d'héritage, les hommes n'héritent pas avant la mort de leur père et, dans ce village, il n'y avait, au mieux, que peu matière à héritage. Les parcelles étaient exiguës et les travaux des champs laissaient d'amples loisirs. Une situation dont les hommes plaisantaient fréquemment et qu'ils déploraient. En ma présence, ces plaintes se muaient souvent en requêtes : ils me demandaient de les aider à trouver du travail en France. Trois hommes du village avaient réussi à obtenir un emploi d'ouvrier agricole en France. Ils envoyaient régulièrement de l'argent, et cela leur avait permis d'acquérir des terres, d'aménager leur maison, de marier leurs fils et de se pavaner en complet-veston avec des lunettes noires lorsqu'ils venaient

en visite. On les enviait à des kilomètres à la ronde, mais les spectateurs n'avaient d'autre ressource que de grommeler.

Je savais déjà à l'époque que le développement agricole de la région avait atteint ses limites. Ces hommes se montraient parfaitement lucides quant à leur situation; leur avenir était plutôt sombre. Il n'y avait aucune industrie à Séfrou; le système éducatif constituait la seule voie d'accès hors du village – et même les ouvertures que procurait cette voie se refermaient à mesure qu'étaient pourvus les nombreux postes offerts par l'État au moment de l'indépendance.

Chaque demande de ces hommes assis dans la poussière devant les boutiques délabrées, des hommes en pleine force de l'âge mais dont l'énergie ne trouvait à se dépenser que dans les bagarres et les conflits, traduisait éloquemment leur anxiété. Leur situation était assurément tragique.

Dans les premiers temps de l'enquête, l'ethnologue opère selon sa propre version de « conscience naïve ». La réalité « là-bas » paraît si concrète, si facile à recueillir. Mon exaltation, lors des premiers mois au village, était liée à cette certitude. Il n'y avait pas grand-chose qui exigeât un travail d'interprétation. Les faits semblaient parler d'eux-mêmes dès lors qu'on les avait consignés. Prendre le monde extérieur tel qu'il vous apparaît est un premier pas essentiel; c'est satisfaisant, on s'en contente volontiers, mais c'est insuffisant.

En réalité, ce que démontraient les « faits » ne ressortissait nullement à l'évidence. Cela ne valait pas la peine d'être venu voir sur place si l'on devait en conclure que le Maroc était un pays du tiers monde où régnait le chômage et dont l'avenir n'était guère prometteur. J'en savais aussi long à Chicago. Ce qui ne veut pas dire que les généralisations à ce niveau soient fausses ou inutiles. Les problèmes actuels des Marocains sont intimement liés au colonialisme et au néo-colonialisme français. Mais, à ce point de généralités, ces idées directrices sont presque dénuées de sens. Ce qui au départ paraît être les concepts les plus vastes et les plus féconds, capables d'organiser et d'élucider le plus de matériaux, se révèle à l'usage le plus indigent. Le passage de propositions très générales – par exemple, que le néo-colonialisme est à l'origine de la pauvreté rurale au Maroc – aux cas individuels, ce passage doit être

médiatisé par des déterminations particulières, sinon il n'y a pas moyen de différencier un village d'un autre, une région d'une autre. Je commençais à me rendre compte de cela à mesure que se dessinaient les contours de l'histoire villageoise. Oui, la pauvreté de Sidi Lahcen résultait pour une large part du protectorat français. Et cependant un village voisin, tout aussi misérable aujourd'hui, avait prospéré sous les autorités françaises. L'impact du protectorat français, pour indéniable qu'il paraisse, n'en avait pas moins beaucoup varié à l'intérieur même de cette région.

Au tournant du siècle, Sidi Lahcen Lyussi était en plein essor. Il y avait abondance de sources et un système d'irrigation plus qu'adéquat aux besoins. Le village était un centre religieux pour les tribus alentour. Les chefs des lignages saints jouaient un rôle actif en tant que médiateurs des conflits entre tribus, ce qui contribuait au prestige comme à la richesse du village dans son ensemble. Même lorsque les Français entreprirent de placer la zone rurale sous contrôle militaire (avant la Première Guerre mondiale), ils persuadèrent le principal médiateur au village de continuer à s'entremettre auprès des tribus.

Les Français reconnaissaient le rôle prépondérant de Sidi Lahcen. En fait, peu après la Première Guerre mondiale, ils proposèrent de construire un collège militaire, un marché et un complexe scolaire aux abords du village. Les anciens s'y opposèrent, jugeant que cela risquait de porter ombrage à l'éducation religieuse de leurs enfants. Les Français, conformément à leur politique qui tendait à proscrire toute mesure manifestement coercitive, tinrent compte de ce refus et construisirent le complexe dans un autre village, à plusieurs kilomètres de là. Aujourd'hui, ce village est fort prospère.

Ce fut là le commencement d'un déclin définitif et général pour les habitants de Sidi Lahcen. Leur autorité en matière religieuse fut minée par l'installation des tribunaux français, qui, du fait de leur moindre légitimité, étaient, pour les Berbères, bien plus faciles à manipuler. Et, leur rôle médiateur s'amenuisant, leur réputation spirituelle décrut.

En se refermant sur eux-mêmes, ils se coupèrent aussi graduellement de toute possibilité de croissance économique.

A l'époque de la Première Guerre mondiale, il y avait des terres en suffisance pour les besoins de la population; en fait, des surfaces considérables étaient laissées en friche. Peu à peu, durant les cinquante années suivantes, cet heureux état de choses se modifia. La population s'accrut rapidement. Le gouvernement mit en œuvre un programme de reboisement. On procéda au partage des terres qui servaient de pâquis communaux. Il n'y avait plus guère de solution de rechange. Cependant, l'impact de ces changements à long terme ne se fit pas sentir immédiatement de façon probante.

Ce n'est que vers la fin des années soixante que la situation devint évidente aux yeux de tous. Le village tenta de devenir le siège du nouveau conseil inter-communal, ce qui en aurait fait le nouveau chef-lieu de canton, aurait amené un marché, une route goudronnée, l'électricité, des pots-de-vin, et aurait ranimé la vie villageoise – toutes choses que la majorité des villageois recherchaient à présent. Mais leur tentative échoua : aux prises avec des luttes intestines, ils se trouvèrent incapables de parvenir à une décision lors d'une réunion clé, et on choisit un autre village, non loin de Sidi Lahcen, lequel est aujourd'hui en pleine expansion, comme le constatent avec amertume les gens de Sidi Lahcen. Ils se rendent fort bien compte que leur avenir est bouché. Leur lucidité quant à leur condition ne sert qu'à assombrir leur vie. ils n'ont pas grand-chose à faire sinon se réunir pour murmurer. M'interpellant, l'un d'eux s'écria : « Il nous faudra tous aller à Paris, n'est-ce pas M. Paul! »

Ce qui, selon ma propre vision naïve des choses, me paraissait « aller de soi » devait se révéler être ce qui nécessitait le travail d'interprétation le plus poussé. En l'occurrence, on ne pouvait comprendre les conditions économiques qu'en faisant l'historique des déterminations religieuses, sociales, écologiques, politiques et psychodynamiques mises en œuvre. Le problème était de relier mes conceptions abstraites avec les réalités immédiates de la vie quotidienne au village. Cela ne pouvait se faire qu'en reconstituant telle ou telle médiation particulière qui, sinon, demeurerait à l'état de truisme stérile. A cette tâche, je devais consacrer le reste de mon travail de terrain.

CHAPITRE VI

Transgression

Passé les quelques premiers mois, mon travail à Sidi Lahcen était devenu plus laborieux et fragmentaire, et moins satisfaisant dans l'immédiat. Durant de longues périodes d'oisiveté, je luttai contre l'exigence de plus en plus impérieuse d'entreprendre la synthèse de mes matériaux, de formuler des questions spécifiques et de chercher les moyens d'y répondre. Lévi-Strauss écrit que si l'ethnologie c'est l'aventure, il est, lui, le bureaucrate de l'aventure. Je commençais à comprendre ce qu'il avait voulu dire.

Dans les mois qui suivirent, je passai un grand nombre d'heures tout simplement dans le village et les champs alentour, à traîner dans les boutiques en bavardant de tout et de rien, à prendre des rendez-vous, à attendre mes informateurs, ou à m'ennuyer ferme. Avec le temps, j'avais fait de nets progrès en arabe. Je m'efforçais de respecter un horaire de travail régulier avec Malik et quelques autres, mais cela se révélait difficile. Lors d'un certain après-midi particulièrement éprouvant, comme je cherchais à amadouer Malik pour l'amener à me parler de l'action politique locale contre les Français, exaspéré par mon insistance, il me déclara que je le pressurais comme une olive : « Si tu serres trop, tu n'auras que la pulpe, et non l'huile de première pression, la meilleure. »

Après un long temps où mon activité avait impliqué un

effacement de soi délibéré, je savais que j'avais passé un seuil d'admission. Lentement et sporadiquement, j'approchais de la forme de compréhension que je souhaitais atteindre. A la différence de la recherche en bibliothèque, les matériaux recueillis lors d'une enquête ethnographique sont fixés une fois pour toutes dès l'instant où l'on a quitté le terrain. Aussi, plus j'avançais, plus je m'interrogeais sur l'état de mes matériaux. Et, tout particulièrement vers la fin de mon séjour, il m'arrivait d'avoir à chercher pendant des semaines quelqu'un susceptible de me renseigner sur un sujet donné et disposé à en parler. Si je ne trouvais pas la personne idoine et n'arrivais pas à obtenir un entretien, c'était tant pis pour moi. Il y aurait une lacune que, de retour à Chicago, je n'aurais aucun moyen de combler. Je m'éveillais chaque matin avec le sentiment que les matériaux étaient à portée de main, si seulement je trouvais moyen de m'en saisir. Mais, comme le disait Malik, je n'avais qu'une issue : patience et encore patience.

Un rapport inversement proportionnel vint à s'établir entre le temps investi dans certains questions et l'accessibilité d'une réponse. Des nouveaux informateurs (qui souvent se faisaient prier rien que pour accepter de venir me parler) se révélaient peu au courant de mes méthodes de travail et modes d'interrogation. Il n'était pas possible de consacrer le temps nécessaire à la formation et à l'instruction d'un informateur principal pour chaque question importante. Et tout cela ne changeait rien au fait que la situation exigeait du tact et le respect des convenances ritualisées.

Il me fallait prospecter plus loin. Et là je me heurtais à l'opposition de Malik et d'autres, pour des raisons d'ordre politique, économique ou simplement coutumier. Deux incidents (favorisés par le hasard, mais aussi ourdis par moi) m'aidèrent à faire un pas de plus, car ils me permirent de franchir d'importants obstacles et ranimèrent mon ardeur, m'encourageant à poursuivre l'enquête plus avant.

***

Durant cette période, Ali vint au village en convalescence. Il avait eu une forte attaque de gale, un mal fort répandu dans

cette partie du Maroc. Les écoliers en sont souvent atteints et on les voit perdant leurs cheveux et couverts de plaies. C'est repoussant, désagréable et exaspérant, mais pas vraiment grave. Bien que ce soit une affection facile à guérir, les médecins français du coin me dirent que le gouvernement marocain avait refusé de délivrer suffisamment de licences d'importation pour les médicaments requis.

Un soir, je confiai à Ali que j'avais du mal à faire parler les gens des événements politiques qui s'étaient déroulés lors de l'exil du sultan, quelque quinze ans auparavant. J'étais certain que les conséquences de cette période âprement conflictuelle devaient encore se faire sentir dans la vie politique du village. Ali me le confirma; il s'engagea à rompre la conspiration du silence si je le conduisais à Séfrou voir sa maîtresse. Je consentis bien volontiers.

L'événement qui déclencha puis catalysa la résistance au protectorat français, et qui devait aboutir à l'indépendance du Maroc, fut l'exil forcé du sultan. Mohammed V avait été choisi initialement par les Français, qui misaient sur sa docilité. Mais il devait se convertir peu à peu à la cause nationaliste. Au début des années cinquante, il fit un certain nombre de discours et de déclarations dont les Français prirent prétexte pour le destituer. Avec l'appui de plusieurs notables berbères du Sud marocain – tous de glorieux *qaid* –, les Français lancèrent un mouvement essentiellement rural qui devait aboutir à l'exil de Mohammed V et à l'avènement d'un sultan fantoche.

A Sidi Lahcen, les villageois (tout particulièrement les descendants du saint) se retrouvèrent tiraillés, en position éminemment inconfortable. Ils avaient été étroitement alliés à un puissant *qaid* de la région, partisan des Français. Durant l'exil, on avait fait pression sur eux pour qu'ils soutiennent l'action de ce *qaid* et des Français en disant la prière hebdomadaire au nom du nouveau sultan, ce qui équivalait à légitimer l'intervention française. Dans le même temps agissaient dans la région des groupes de résistance antifrançais et une armée de partisans qui exigeaient de la population qu'elle assure leur ravitaillement et leur sécurité. Quelques hommes du village rejoignirent ces groupes, tandis que d'autres se déclaraient ouvertement en faveur de l'exilé. Toutefois, la majorité

des habitants furent pris entre deux feux. Dans l'ensemble, ce fut une période d'extrême tension dont les gens préfèrent ne pas se souvenir. Une période qui devait avoir cependant des conséquences particulièrement importantes, car les allégeances politiques nouées durant l'exil du prince allaient jouer un rôle clé dans les luttes pour le pouvoir local au lendemain de l'indépendance. Le rôle des groupes, des individus et des factions dans ces événements ne devient intelligible qu'à la lumière de ce qui s'est passé au temps de l'exil. Et si je voulais saisir le sens de l'évolution récente, il me fallait mieux comprendre l'histoire de cette période. Mais personne ne semblait disposé à me donner des faits. Même ceux qui avaient été du côté des vainqueurs hésitaient à rouvrir cette boîte de Pandore, à soulever le couvercle de ce chaudron d'amertume.

Ali me livra avec délectation et maints détails sa version de l'histoire. Dans son style inimitable et avec force enjolivements, il me narra les luttes et les trahisons, les alarmes et les représailles qui marquèrent cette période. Sans doute me fallut-il reconsidérer bien des points par la suite; néanmoins le récit d'Ali me procura un aperçu de ce qui s'était passé, et de qui était avec qui. Lorsque Malik et les autres découvrirent qu'Ali m'avait donné sa version des événements, leur amnésie historique se dissipa comme par enchantement; ils furent atterrés, sachant fort bien quels contes Ali était capable d'inventer. Je trouvai soudain tout le monde prêt à m'aider; on s'empressa de me donner les contre-versions presque comme si de rien n'était. D'un air indifférent, les gens fournissaient des détails comme s'il s'agissait d'un sujet ordinaire.

Une fois le silence rompu et une version partisane ébruitée, d'autres individus et d'autres factions jugèrent qu'il était de leur intérêt de présenter la leur. Les mois suivants, j'eus une série d'entretiens, certains tenus ouvertement, d'autres sous le couvert de la nuit – preuve s'il en est que les blessures étaient encore fraîches et la peur du gouvernement encore vive.

Des incidents similaires devaient survenir à d'autres étapes du travail de terrain. Respecter les réticences des gens aurait créé un empêchement majeur. Du reste, réaménager mon travail en fonction de ces réticences ne m'aurait nullement prémuni contre

de futures impasses. D'ailleurs, me plier à leur refus les aurait encouragés à m'opposer de nouveaux obstacles. J'avais choisi de répondre par un acte de violence : une violence qui, pour être symbolique, n'en était pas moins bien réelle dans ses effets. Je trahissais l'intégrité de mes informateurs en me procurant des renseignements auprès d'Ali (qui très certainement s'en servait comme d'une arme contre eux). Je savais que, ce faisant, j'exerçais une contrainte, presque un chantage, forçant les autres à me révéler des aspects de leur existence qu'ils m'avaient jusque-là passionnément dissimulés. Je faisais intrusion bien au-delà des limites permises et supportables. Qu'Ali agisse de la sorte était une chose : il cherchait consciemment et délibérément à tourmenter les gens, jouissant de leurs contorsions. Mais il était lui-même vulnérable, et il va sans dire que les attaques contre lui fusaient. Ce qui était en jeu pour moi n'avait rien de comparable, et les gens du village ne pouvaient guère se venger, sinon en adoptant diverses formes de résistance passive.

Malik m'avait présenté une sorte de discours officiel. Lorsque Ali déflora le texte du discours, le drame même de la discorde et des dissensions – ce drame que les villageois occultaient – fut rejoué en mineur. Sans Ali ou quelqu'un d'équivalent – un homme assez proche du groupe pour connaître ses antagonismes profonds, mais assez indépendant pour ne pas craindre de heurter les susceptibilités de la communauté, et assez extérieur au groupe pour ne pas redouter les représailles –, on aurait réussi à faire échec à l'ethnologue. L'intervention d'Ali me permit de poursuivre ma recherche à ma façon.

A ceux qui soutiendront que leur propre expérience de terrain n'a pas comporté une forme quelconque de violence symbolique, je réponds simplement que je ne les crois pas. Car cette violence est inhérente à la structure même de la situation. Non point que tout ethnologue en soit conscient, car les sensibilités diffèrent. Sans doute cette violence varie-t-elle considérablement de forme et d'intensité, mais ce ne sont là que des variations sur un thème commun.

CHAPITRE VII

Prendre conscience

Les mois s'écoulaient, et les grandes fêtes calendaires de l'année islamique se déroulaient à leur rythme. Pendant le ramadan, le mois lunaire de jeûne, j'eus de nombreux entretiens avec différentes personnes sur le sens de cette pratique – ce qu'ils en pensaient personnellement, ce qui avait changé par rapport à autrefois, et ainsi de suite. Les villageois consentaient volontiers à parler de ce que l'on pourrait appeler l'islamisme courant; et aussi bien du Coran lui-même. Bien que Malik et d'autres au village ne comprissent en réalité pas grand-chose aux subtilités du texte, on n'hésitait pas à aborder le sujet avec moi. Durant les vacances scolaires, par exemple, lorsque le fils de mon voisin ou des jeunes gens qui fréquentaient l'université Karawiyin de Fès revenaient à Sidi Lahcen, nous nous réunissions, Malik, moi et quelques autres, pour les écouter expliquer le Coran proprement dit et les *hadith,* ou gloses traditionnelles, et discuter certains des dilemmes actuels confrontant le monde musulman.

Il fut même question d'Ali et des Aissawa. Sujet plus délicat en raison des mauvaises relations entre Ali et nombre de gens au village. Cependant, je n'eus aucune peine à aborder la question, du moins en termes généraux, des différentes confréries à Séfrou, de leurs mérites respectifs, et de la représentation stéréotypée qu'on se faisait d'eux au village.

Curieusement, en matière de religion, les villageois se montraient réticents sur un seul sujet : celui de leur saint patron, Sidi Lahcen Lyussi. Je savais qu'une légende s'était développée à son propos, et rien ne semblait plus naturel que d'interroger ses descendants sur ses exploits et sa *baraka*. En fait j'avais considéré, pour une large part, nos discussions sur l'islam courant comme préliminaires à une recherche plus fouillée touchant la pratique particulière de l'islam dans ce milieu rural. A mes questions je n'obtins au cours des mois que des réponses brèves et évasives, et le sentiment qu'il s'agissait là d'un sujet qu'on se souciait peu d'aborder. Après la seconde ou la troisième rebuffade, je n'insistais généralement plus, mais ces réticences commençaient à m'intriguer. Finalement, après un certain temps passé au village, il m'apparut évident que l'une des principales raisons de leur embarras tenait à ce que même les propres descendants du saint ne savaient pas grand-chose sur leur ancêtre. Malik, par exemple, bien qu'il eût été *fqi,* lisait l'arabe classique avec la plus grande difficulté. Les écrits très théoriques de Sidi Lariou-sahcen sur la poésie, la logique et la métaphysique, lui étaient manifestement lettre morte. En fait, Malik n'avait jamais vraiment songé à les lire.

Je n'étais pas surpris qu'on ne sache rien ou presque du personnage historique, mais on ignorait également presque tout de sa légende. On en connaissait communément quelques fragments, un ou deux incidents, mais il n'y avait aucune occasion où la légende se récitait en entier; ni aucun spécialiste chargé de se la remémorer. Au cours de l'enquête, les gens se rendirent brusquement compte qu'ils ignoraient la légende de leur saint, et ils se prirent à penser qu'il leur fallait maintenant savoir. Des hommes appartenant aux lignages saints recueillirent, semble-t-il, divers épisodes auprès des gens, et ils les rassemblèrent. Malik reconstitua peu à peu le récit, et nous en vînmes à disposer de quelque chose qui ressemblait à une légende, à la grande joie de l'ethnologue, qui lui aussi en ressentait fortement le besoin.

Nos recherches éveillèrent apparemment l'intérêt pour le personnage historique. A Fès, des étudiants allèrent fouiner chez les bouquinistes pour trouver ceux de ses ouvrages qu'on

pouvait encore se procurer. J'en achetai moi-même deux, mais personne au village ne pouvait vraiment les lire. On ignorait presque tout des enfants de Sidi Lahcen ou du sort de ses descendants jusqu'au tournant du siècle.

Lorsque je compris ce qui était en train de se passer, ce fut une chose passionnante à observer que ce processus de redécouverte de l'héritage villageois. En l'occurrence, il ne s'agissait pas de résistance ou de dissimulation de la part des gens eux-mêmes, car ils étaient confus de leur propre ignorance; aussi mes questions ne leur paraissaient-elles en rien bizarres. Du reste, l'amère ironie de la situation – cet étranger, ce païen, les incitant à s'interroger sur leur propre héritage spirituel – ne leur échappait nullement.

Dans le courant de l'année, des groupes vinrent à plusieurs occasions au village visiter le tombeau du saint. Chacun est libre de venir en tout temps solliciter son aide. En retour, ils apportaient d'ordinaire une offrande qui pouvait être aussi bien une bougie qu'un mouton. Le produit de la quête était divisé équitablement entre les membres du lignage saint (une somme au demeurant minime). L'organisation des visites de groupe était plus complexe, et j'espérais bien voir l'islam local en action, avec ou sans explications. Les deux événements marquants de l'année sont les *musem,* ou fêtes patronales. Un *musem* restreint se tient au printemps, avant la moisson. Mais le principal se célèbre à l'automne, lorsqu'on a rentré les récoltes; c'est alors que de toute la région affluent les groupes tribaux et que, trois jours durant, on chante, on festoie et on rend visite aux amis. Le couronnement de la fête est la fameuse fantasia berbère au cours de laquelle des équipes de cavaliers, magnifiquement accoutrés, font assaut d'éloquence poétique (en langue berbère) et de prouesses équestres.

Outre ces deux fêtes, des groupes tribaux particuliers viennent chaque année rendre hommage au saint. L'un de ces groupes appartient à la tribu voisine des Beni Yarghra. C'est une tribu de langue arabe, dont le territoire jouxte ceux des Ait Yussi et des Ait Helli, groupes de langue berbère qui entourent le village. Je ne devais pas apprendre grand-chose touchant le développement historique de ce rapport ou même les récits légendaires de leur établissement. Un chapitre d'une

petite confrérie rendait, apparemment, un culte à Sidi Lahcen; et comme cela s'observe couramment au Maroc, c'était une unité isolée, localisée, ne se mêlant guère aux activités des autres groupes.

La visite de ces gens à Sidi Lahcen, quelques semaines après le petit *musem,* m'offrit ma première occasion d'observer sur le vif les rapports des groupes tribaux et des lignages saints. J'attendis son arrivée avec impatience. Mais les descendants du saint semblaient fort indifférents à la visite projetée. D'ailleurs, la même attitude de réserve et de détachement concerté devait prévaloir lors des autres célébrations, y compris les deux *musem.* Cela m'intrigua. Dans un petit village de montagne où le sous-emploi est chronique et où l'on jouit d'une abondance de temps libre, j'aurais cru qu'on accueillerait toute diversion avec un certain plaisir. L'ethnologue, quant à lui, se réjouissait à l'idée d'une rupture dans la routine quotidienne. Mais tel n'était pas le cas des villageois.

On apercevait de loin les Beni Yarghra, le groupe tribal voisin, se dirigeant vers Sidi Lahcen. La place du village domine en effet la vallée en contrebas ainsi que les hauteurs et les combes au-delà. On pouvait distinguer le groupe de quelque soixante-dix à quatre-vingts personnes à plusieurs kilomètres de distance. Un vieillard venait en tête, portant une bannière verte en lambeaux. Il était le chef de la loge, et devait se révéler fort disert bien qu'il n'eût pas grand-chose à dire. A sa suite venaient des hommes, des femmes et des enfants, certains à dos d'âne ou de mulet, d'autres à pied; la procession remontait le versant de la vallée à travers les oliveraies et, à mesure qu'elle se rapprochait, on percevait les chants. Le *dikr,* ou litanie, de la confrérie comportait une série de brèves formules demandant à Sidi Lahcen sa bénédiction – une invocation qu'on répète encore et encore car sa vertu réside en cette réitération. Juste derrière l'homme qui portait la bannière en marchait un autre qui conduisait une vache, l'offrande rituelle au saint. Comme le groupe débouchait sur les lieux du *musem* devant la mosquée et le tombeau, le chant s'amplifia et de vingt à trente hommes des lignages saints se rassemblèrent pour accueillir les visiteurs. On se serra la main, on s'embrassa, puis les deux groupes entonnèrent en chœur une série de

litanies et pénétrèrent à l'intérieur du tombeau. Là, on sert du thé et de la nourriture aux visiteurs, au rebours de la procédure suivie lors du *musem,* où ce sont ces derniers qui apportent les victuailles pour nourrir les descendants du saint. Depuis quelques années il y avait un conflit latent quant aux attributions de chaque sous-lignage : lequel devait fournir le thé, lequel les ragoûts, lequel le pain. Une année, on en était venu aux mains et personne n'avait rien préparé. Cela avait choqué, et le saint, croyait-on, en avait conçu un fort déplaisir. Cette année, la solidarité du groupe n'était guère exemplaire, mais on s'était suffisamment raccommodé pour qu'au moins le thé et la nourriture puissent être offerts aux visiteurs.

Après une période de repos et un échange de menus propos, le moment vint d'abattre la vache. Le porte-parole des Beni Yarghra présenta des excuses pour la taille de la bête (laquelle était d'apparence plutôt chétive), disant que ce n'était pas comme autrefois, quand tout le monde contribuait à l'offrande. On détacha la vache et on la conduisit derrière la mosquée, au bord d'un vaste bassin de ciment construit par le gouvernement là où affleurent les sources de montagne. En préambule au sacrifice de la vache, on récita quelques versets du Coran. Mais le préposé à l'abattage, un homme de Sidi Lahcen, gâcha la besogne : il ne trancha pas assez profondément pour tuer la vache, laquelle poussa un beuglement de souffrance et de rage. Se débattant furieusement alors que le sang giclait de son cou à moitié détaché, elle échappa à l'homme qui la tenait et dévala le sentier la tête la première. Une sauvage mêlée s'ensuivit : les hommes – une bonne vingtaine – et une nuée de *drari* – une centaine, semblait-il – la prirent en chasse, criant, hurlant et brandissant des couteaux. Finalement, après un temps qui parut fort long, ils rattrapèrent la bête et réussirent à lui sectionner le cou. Il y avait du sang partout, car la vache affolée avait couru en rond. On la traîna jusqu'au bassin, où tout le monde s'efforça de retrouver son calme – sans grand succès. La distribution des parts de viande à chaque sous-lignage se déroula dans un relatif silence tout le reste de l'après-midi. La viande, celle de bœuf en particulier, est chose rare au village. La plupart des gens n'en mangent qu'une fois par semaine, et bien des

familles seulement une fois par mois. Lorsqu'on abat une vache au village, les hommes des environs viennent assister au découpage et aux enchères, une opération qui peut prendre tout l'après-midi. Tout le monde est là, et les piles de viande rouge et de viscères au centre de la place ont un effet presque aphrodisiaque. Contraste frappant avec le silence quasi complet qui régnait cet après-midi-là.

Le soir, Malik convia à dîner le chef de la confrérie et quelques autres visiteurs. Ils se montrèrent remarquablement ouverts et volubiles avec moi, mais ils n'avaient guère de détails « ethnographiques » concrets à me fournir. Ils se confondaient en excuses auprès de Malik, déplorant la médiocre valeur de leur offrande. Malik les traitait, comme il se doit, avec condescendance.

Ils partirent le lendemain. Rassemblée autour de la mosquée, la délégation entonna une série de chants accompagnés par toute la population du village, moins la vache. Lentement, ils s'éloignèrent du tombeau et sortirent du village. Ils marchaient à reculons afin d'éviter de tourner le dos au saint, toujours psalmodiant des litanies. C'est seulement lorsqu'ils furent parvenus à quelques centaines de mètres plus bas qu'ils se retournèrent et poursuivirent leur chemin.

Le lendemain soir, je fus invité à dîner chez Malik. Cela ne s'était produit que très rarement durant mon séjour, de sorte que je savais qu'il s'agissait d'une occasion très spéciale. Lorsque j'arrivai à sa petite maison, je trouvai réunis dans l'unique pièce plusieurs des membres les plus riches et les plus influents du sous-lignage de Malik. Non pas les anciens du village, mais des hommes dans la force de l'âge. Cependant, ils étaient tous professeurs d'arabe et l'un d'eux était même inspecteur des écoles pour la région. Ils s'étaient toujours montrés cordiaux et coopératifs avec moi, bien que distants. Manifestement, c'était eux les puissants qui avaient finalement autorisé mon admission et tout aussi évidemment consenti à ce que je travaille avec Malik. Ce dernier les traitait avec un grand respect, et s'adressait à eux avec déférence.

Au cours du dîner, nous bavardâmes de choses et d'autres : de mon séjour, de mon appréciation de la nourriture, du temps qu'il faisait, de la récolte d'olives. Malik parla peu, ce

qui ne lui était pas habituel. Finalement, après dîner, et comme nous buvions les inévitables tasses de thé à la menthe, ils mentionnèrent Sidi Lahcen, mais indirectement. Ces hommes lisaient tous assez couramment l'arabe classique. Bien entendu, on leur avait rapporté les questions que j'avais posées le mois précédent, et cela leur avait donné à réfléchir. Ils m'expliquèrent tout cela avec beaucoup de sérieux et sur un ton étonnamment peu agressif. Ils dirent qu'ils savaient fort peu de choses sur leur saint, sauf que sa *baraka* (son pouvoir divin) et son savoir étaient tels que les plus puissants sultans tremblaient devant lui. Mais cette *baraka* s'était perdue au cours des ans. « M. Paul, dit l'inspecteur, nous ne sommes plus que des raisins flétris sur la puissante vigne de Sidi Lahcen. »

C'est sur un ton tranquille, presque las, qu'ils évoquèrent la conscience aiguë qu'ils avaient de leur déchéance spirituelle et le jugement sévère qu'ils portaient sur leur condition actuelle. Le spectacle de la vache parcourant le village avec la tête à moitié tranchée les avait profondément humiliés. La grâce divine s'était retirée d'eux et ils n'y pouvaient rien. Matériellement, ces hommes avaient bien réussi dans la vie et ils étaient prospères. Mais leur identité en ce qu'elle avait de plus profond, le symbole même de leur éminente dignité, tenait à leur qualité de descendants de Sidi Lahcen. Et cette identité se trouvait gravement atteinte, érodée : chacun avait pu le constater.

CHAPITRE VIII

L'amitié

Driss ben Mohammed, jeune homme corpulent, jovial et d'humeur égale, avait systématiquement refusé de travailler avec moi en qualité d'informateur. Durant mon séjour, nous étions venus à nous connaître au hasard des occasions, presque accidentellement. Petit à petit, entre nous était née une certaine confiance fondée, je crois, sur une claire appréhension de nos différences et un respect mutuel.

Ben Mohammed n'avait pas peur de moi (comme quantité d'autres gens du village) et n'hésitait nullement à se lier avec des Européens (bien qu'il n'eût presque aucun contact avec eux); il ne chercha pas non plus à tirer profit de moi (il refusait presque tous les cadeaux). Simplement, j'étais son hôte et il me traitait avec le respect dû à un invité, même à celui qui, comme moi, s'attarde un peu...

Selon Aristote, « l'amitié parfaite est celle des bons et de ceux qui se ressemblent par la vertu. C'est dans le même sens qu'ils se veulent mutuellement du bien, puisque c'est en tant qu'ils sont bons eux-mêmes [...]. Chacun des deux amis est bon à la fois d'une manière absolue et à l'égard de son ami; le caractère des bons consiste à être bons absolument parlant et utiles pour leurs amis. Il en va de même pour le plaisir [...]. Une telle amitié ne peut manquer d'être durable. Il est tout naturel que de pareilles amitiés soient rares, car les hommes

qui remplissent ces conditions sont peu nombreux. Il leur faut en outre la consécration du temps et de la vie en commun [...]. Ce désir de l'amitié naît promptement, mais non pas l'amitié » (Aristote, *Éthique de Nicomaque*, liv. VIII).

Avec le temps, et à mesure que s'affermissait notre amitié, j'apprenais avec Ben Mohammed de plus en plus de choses. Durant les derniers mois de l'enquête, comme c'étaient les vacances universitaires et que nous pouvions passer ensemble toutes les heures chaudes de la journée, l'expérience de terrain qui touchait presque à son terme devait atteindre des profondeurs affectives et intellectuelles nouvelles. Au hasard, sans projets ou programmes concertés, simplement au cours d'une promenade dans les champs où mûrissaient les blés ou dans les terres détrempées des jardins potagers, nous eûmes une série de conversations à bâtons rompus. Le refus initial de Ben Mohammed d'assumer le statut d'informateur nous laissait libre d'établir un autre type de communication. Mais, à l'évidence, notre entente n'aurait pas été possible sans les relations plus formelles et disciplinées que j'avais eues avec d'autres. En réaction pour une part à la situation professionnelle, nous nous étions laissés aller au cours des mois à des échanges plus libres et moins contraints.

Bien que nous parlions de quantités de choses, nos discussions sans doute les plus significatives roulaient sur nos rapports à nos traditions respectives. Il aurait été quasiment impensable d'avoir ce genre de discussion avec Ali ou Malik, imbriqués dans le réseau de leur propre univers local. Et tout aussi impensable d'ailleurs avec nombre d'intellectuels marocains de culture française : à moitié détachés de leurs propres traditions qu'ils méconnaissaient, et affligés d'une mauvaise conscience exacerbée, ils étaient incapables de combler la faille de part et d'autre. A sa manière à lui et en toute modestie, Ben Mohammed était aussi un intellectuel, mais de ceux qui cherchaient encore leur inspiration du côté de Fès plutôt que de Paris. Cela maintenait une distance décisive entre nous.

Selon Ben Mohammed, les préceptes fondamentaux de l'islam voulaient que tous les croyants soient égaux devant Allah, même si l'orgueil, l'égoïsme et l'ignorance obscurcissaient le fait. A l'entendre, très, très peu de gens croient

vraiment à l'islam. La plupart en ont une conception « étroite » : ils pensent qu'en obéissant simplement aux préceptes de base ils sont musulmans. Ben Mohammed n'était pas d'accord du tout. Si la foi en l'égalité entre les croyants et en la soumission envers Allah n'est pas dans votre cœur et n'informe pas vos actions, alors la prière ou même le pèlerinage à La Mecque seront sans effet. La clé est dans la *niya*, l'intention. Tu peux toujours tromper tes voisins en te conformant par le geste, mais tu ne tromperas pas Allah. Aujourd'hui, selon Ben Mohammed, le vrai croyant est tenu en suspicion par le monde musulman. Les gens interprètent la générosité et l'esprit de soumission comme de la faiblesse et de la sottise. Et prévalent la vantardise, l'hypocrisie et la propension aux disputes et aux bagarres parce que les gens ne comprennent pas et n'acceptent pas réellement la sagesse de l'islam.

Il invoqua l'exemple de Sidi Lahcen. La plupart de ses descendants ne savaient rien ou presque des enseignements du saint ou de sa « voie ». Ce sont des ignorants. Et néanmoins, ils se sentent supérieurs à d'autres musulmans parce qu'ils sont issus d'un saint illustre et peuvent revendiquer sa *baraka*, sa sainteté. Mais s'ils se donnaient la peine de lire les livres qu'avait écrits leur saint patron, ils verraient que Sidi Lahcen lui-même stigmatisait ces prétentions. Il avait prêché la soumission à Allah et à lui seul. Les nobles véritables en terre d'islam sont ceux qui ont vécu des vies exemplaires et qui ont suivi les préceptes d'Allah. Mais en s'en remettant à la force spirituelle de leur ancêtre, les descendants de Sidi Lahcen avaient perdu celle qui leur appartenait en propre. Ils pensent que le respect leur est dû uniquement en vertu de leurs liens généalogiques avec le saint; Sidi Lahcen n'aurait pas été d'accord.

Ben Mohammed s'efforçait, dit-il, de suivre la voie de Sidi Lahcen. Mais il devait faire face à des problèmes spécifiques. Son père, qu'il respectait, s'opposait avec véhémence à ses interprétations « réformistes ». Cela ne pouvait en rien modifier les croyances personnelles de Ben Mohammed, mais il se devait de respecter celles de son père. Ben Mohammed savait que son père, un vieil homme ferme dans ses convictions,

n'allait pas changer son point de vue. Sidi Lahcen n'avait-il pas lui-même adopté une position analogue en son époque? On se devait de combattre la religion populaire dans ses excès, mais il fallait respecter la piété.

Ben Mohammed voyait le monde en termes des tensions inhérentes à ce dilemme, à cette alternative marocaine. L'avenir du Maroc n'était guère brillant. Il aurait lui-même du mal à obtenir le genre de travail et à se créer le type de vie qu'il souhaitait. Ses espérances étaient celles de son pays. Mais il savait aussi que c'était dans la tradition marocaine qu'il fallait puiser les symboles et les orientations pour l'avenir. Les Marocains ne pouvaient ignorer l'Occident. Attitude qui impliquait d'emprunter, d'intégrer certaines pratiques, et d'éliminer certaines autres, archaïques et oppressives, mais cela ne signifiait pas imiter servilement l'Occident et, surtout, cela n'impliquait pas l'abandon de l'islam.

Avec la plupart des informateurs, je me serais arrêté à ces généralités. Mais avec Ben Mohammed, je sentais que je pouvais aller plus loin. Durant tout mon séjour au Maroc, j'avais remarqué que le noir avait valeur négative, et ce dans de multiples domaines. En termes très généraux, le blanc était mis en rapport avec le bien, et le noir avec le mal. Malik, entre autres, m'avait paru particulièrement attentif aux distinctions de couleurs et à leur symbolisme. Selon lui, le noir était mauvais, une couleur de chien. Plus on est clair de teint, plus on brille aux yeux d'Allah. Se moquant un jour d'un pauvre homme du village, Malik le déclara si misérable qu'il lui faudrait épouser une Noire. Sa fille nouveau-née était, soulignait Malik à qui voulait l'entendre, très blanche. Lorsque je lui montrais des photographies d'Américains, il ne manquait jamais de prétendre que, parmi les Noirs, il ne pouvait distinguer les hommes des femmes. Il avait été très troublé de découvrir que l'une de ses chansons préférées, entendue à la radio, était chantée par un groupe de Noirs. Après cela, il prit grand soin de se renseigner sur la couleur du chanteur avant d'émettre une opinion sur la musique. Malik n'avait aucune hésitation à parler de ce symbolisme. Il l'évoquait avec une grande assurance. Son ultime autorité était le Coran.

Durant tout mon séjour, j'avais agi en bon ethnologue, prenant note de ses commentaires en m'abstenant de toute réaction publique. Mais vers la fin, je me rebiffai : ces remarques commençaient à m'exaspérer. Je suis clair de teint, j'ai les yeux bleus et les cheveux châtains : je fus souvent tenté de demander à Malik, qui avait la peau sombre, les cheveux crépus et une bouche lippue, s'il croyait qu'en vertu de mon apparence j'étais supérieur à lui; mais je ne le fis jamais. Il était inutile de le provoquer.

Ben Mohammed était quelqu'un de tout autre. Lorsque j'abordai finalement avec lui le sujet et lui dis mon sentiment, il se montra fort lucide. Nous étions assis à flanc de coteau sous des figuiers, dominant un paysage à la Breughel : une paire d'amis passant ensemble un brûlant après-midi d'été sous un ciel sans nuages. Prudemment, je commençai à soulager mon cœur au sujet de Malik. Ici encore, Ben Mohammed négocia assez habilement la brèche culturelle. Il m'accorda pleinement que mépriser les Noirs était une mauvaise chose. Il incombait aux musulmans de lutter contre le racisme sous toutes ses formes. Nulle ambiguïté là-dessus. Pourtant, ce symbolisme des couleurs était bien dans le Coran. La plupart des gens agissent selon les injonctions de la coutume et non selon celles de leur intelligence. Malik était un paysan et on ne pouvait pas s'attendre à autre chose de lui. Il avait été élevé avec ces aphorismes, il vivait avec, et il lui serait difficile de se débarrasser de ses préjugés.

Toutefois, Ben Mohammed me mit en garde : il ne fallait pas confondre l'attitude de Malik avec le type de racisme qu'il savait exister en Amérique ou en Europe. Bien que Malik exprimât des sentiments anti-Noirs, aucun Marocain ne refuserait une chambre d'hôtel ou du travail à quelqu'un en raison de la couleur de sa peau. Les cultures diffèrent entre elles, me disait Ben Mohammed. Une expression qui dit la même chose peut connoter quelque chose de tout différent lorsqu'elle est mise en œuvre dans la société. « Fais attention à tes jugements. » J'étais d'accord.

Cependant, il y avait encore une question à poser : « Sommes-nous tous égaux, Ben Mohammed? Ou les musulmans sont-ils supérieurs? » Il se troubla. Sur ce point, nulle

possibilité d'interprétation réformiste ou de compromis. La réponse était non, nous ne sommes pas égaux. Nous les musulmans, même les plus indignes, les plus condamnables – et nous en nommâmes que nous connaissions tous deux –, sommes supérieurs aux non-musulmans. Telle était la volonté d'Allah. La division du monde en musulmans et en non-musulmans était *la* distinction culturelle fondamentale, le lieu géométrique à partir duquel tout s'agençait. Et en dernière analyse, c'était ce qui nous séparait. Mais comme le souligne Aristote : « Dans les amitiés basées sur la vertu, les griefs n'existent pas, c'est le choix délibéré du bienfaiteur qui sert de mesure pour le bienfait; car l'essentiel, quand il s'agit de vertu et de mœurs, réside dans la volonté réfléchie [...]. Les gens dont l'amitié se fonde sur la vertu mettent de l'empressement à s'obliger les uns les autres, selon le caractère propre de la vertu et de l'amitié. »

Les leçons de tolérance envers autrui et envers moi-même que m'avait données Ben Mohammed au cours des derniers mois portaient leur fruit. J'avais le fort sentiment de ce que j'étais : un Américain. Je savais qu'il était temps que je quitte le Maroc.

***

La « révolution » avait eu lieu en mon absence (1968-1969). Mes amis de Chicago, dont un grand nombre vivaient maintenant à New York, étaient tous « politisés » lorsque je revins : des politiques fervents et convaincus. New York, où j'avais grandi, était telle que je l'avais laissée. Mais la ville et mes amis m'étaient à présent plus impénétrables que Ben Mohammed. Mes rêves d'une future *communitas*, qui m'avaient soutenu durant ces mois de solitude, se refusaient à prendre corps. En attendant qu'ils s'actualisent, j'adoptai une position de passivité. Peut-être la dimension la plus bizarre à mon retour fut-elle le fait que mes amis semblaient à présent absorbés par le souci du tiers monde : du moins le vocable figurait-il obligatoirement dans leur discours. Je revenais du

tiers monde et j'en avais eu mon soûl. Toutefois, ce tiers monde qu'ils décrivaient si passionnément ne ressemblait guère à celui où j'avais vécu. Au début, lorsque je soulignais la chose, on me laissait poliment dire. Comme j'insistais, on vint à me suggérer que j'étais peut-être un petit peu réactionnaire. Et je me retrouvais plongé dans le dédale de nuances légèrement estompées, et avec le sentiment – qui, au Maroc, ne m'avait jamais vraiment quitté – que je ne saisissais le sens qu'obscurément. Mais à présent j'étais de retour au pays.

Conclusion

Toute culture est interprétation. Les « faits » de l'anthropologie, les matériaux que l'ethnologue est allé chercher sur le terrain, sont déjà en eux-mêmes des interprétations. Elles sont déjà, ces données de base, culturellement médiatisées par les gens dont nous sommes venus, en notre qualité d'ethnologue, étudier la culture. Les faits sont faits – le mot vient du latin *factum,* « fait », « fabriqué » – et les faits que nous interprétons sont faits et refaits. C'est pourquoi ils ne se laissent pas recueillir comme des échantillons de pierre que l'on ramasse et range dans des cartons, et que l'on expédie au laboratoire pour analyse.

La culture dans toutes ses manifestations est surdéterminée. Elle ne se présente pas de manière neutre ou univoque. Chaque fait culturel se prête à plusieurs interprétations, tant par l'ethnologue que par ses sujets. L'anthropologie n'a guère tenu compte des révolutions scientifiques qui ont établi ces paramètres au tournant du siècle. Ce que dit Frederic Jameson du changement de paradigme en linguistique vaut aussi bien pour l'anthropologie. Il note « un mouvement qui, d'un mode de pensée substantivée, est passé à un mode relationnel [...]. Les difficultés ont surgi lorsqu'il s'est agi de nommer les substances et les objets [...] alors que la linguistique était une science caractérisée par l'absence de telles substances [...]. A l'origine, il y a des points de vue [...] qui vous aident à créer subséquemment vos objets [1] ».

1. Frederic Jameson, *The Prison House of Language,* Princeton, 1972.

Que tous les faits culturels soient des interprétations, et des interprétations non univoques, est vrai également de l'ethnologue et de son informateur, cet Autre avec qui il travaille. Son informateur – le terme dit bien la chose – doit interpréter et sa propre culture et celle de l'ethnologue. Et la même chose est vraie de l'ethnologue lui-même. Tous deux vivent dans des univers riches de sens, dotés d'une certaine cohérence interne, des univers en mouvement. Mais ce ne sont pas les mêmes. Et les moyens n'existent pas qui permettraient de traduire facilement, mécaniquement, une série d'expériences en termes d'une autre. Ce problème et le processus même de traduction en viennent dès lors à constituer l'un des arts majeurs de l'ethnographe, l'une des tâches primordiales de tout travail de terrain. Une chose est claire et mérite d'être soulignée : une conception qui fait du « primitif » un être vivant conformément à des règles rigides, en totale harmonie avec son environnement et échappant, pour l'essentiel, à la malédiction d'une conscience-de-soi, libre de la moindre lueur de ladite conscience, une telle conception est en elle-même une série complexe de projections culturelles. Il n'y a pas de « primitifs ». Il y a d'autres hommes vivant d'autres vies.

L'anthropologie est une science de l'interprétation. Son objet d'étude, l'humanité appréhendée sous les traits de l'Autre, se situe au même niveau épistémologique qu'elle-même. L'ethnologue et ses informateurs vivent tous deux dans un univers culturellement médiatisé, pris tous deux dans des « réseaux de signification » qu'ils ont eux-mêmes tissés. Tels sont les fondements de l'anthropologie. Il n'y a pas de position privilégiée, pas de perspective absolue, et nul processus valable nous permettant de dépouiller de conscience nos activités ou celles d'autrui. Sans doute peut-on échapper à ces données immédiates en les niant. On peut figer l'une et l'autre partie. On peut se vouloir des savants neutres recueillant des matériaux non entachés d'ambiguïté, et prétendre que les gens que nous étudions se meuvent au sein de divers systèmes inconscients – des systèmes de forces déterminantes dont ils n'ont nul indice et dont seuls nous possédons la clé. Mais ce n'est là que pure spéculation.

Les faits anthropologiques sont transculturels, précisément

parce qu'ils sont faits par transgression des frontières culturelles. Ils existent en tant que réalité vécue, mais ils sont fabriqués au cours des processus d'interrogation, d'observation et d'expérience – processus communs à l'ethnologue et aux gens parmi lesquels il vit. Ce qui veut dire que l'informateur doit d'abord apprendre à expliciter sa propre culture, à prendre conscience d'elle et à objectiver son propre univers du vécu. Il doit alors apprendre à le « présenter » à l'ethnologue qui, par définition, ne comprend pas les choses les plus évidentes. Cette présentation par l'informateur se définit dès lors comme mode d'extériorité. On demande à l'informateur de penser certains aspects de son propre monde sous des angles multiples, et il doit ensuite apprendre à élaborer différentes représentations de cet objet nouvellement mis en lumière à l'intention de quelqu'un qui se trouve en dehors de sa culture, qui ne partage presque aucun de ses présupposés, et dont les intentions et les démarches sont obscures. Ainsi, lorsqu'un Marocain décrit sa structure lignagère à un ethnologue, il lui faut faire plusieurs choses. Il lui faut d'abord prendre conscience de certains aspects de sa vie qui jusqu'alors ne faisaient pas problème, qui allaient de soi, et qu'il doit à présent penser. Une fois qu'il a compris quelque chose à ce qu'attend de lui l'ethnologue, qu'il a réfléchi au sujet et abouti à une conclusion (ce qui peut s'opérer en quelques secondes et n'est pas en soi un processus proprement théorique), l'informateur doit encore trouver comment présenter l'information à l'ethnologue, un étranger qui par définition est extérieur à son vécu quotidien.

Ainsi se crée l'ébauche d'un objet, d'un produit hybride, transculturel. Au cours du travail de terrain, on doit élaborer un système de symboles partagés si on veut mener à terme ce processus de constitution d'un objet – par la réflexion, l'objectivation, la représentation et l'explication. Et, surtout dans les premiers temps, lorsqu'on ne peut encore faire fond sur une expérience, une compréhension ou un langage commun, c'est là un processus extrêmement difficile et éprouvant; il n'y a tout simplement pas de terrain de rencontre. La situation devient moins précaire lorsqu'on a constitué de part et d'autre ce monde liminal, encore que par définition ces

marches frontières ne perdent jamais leur statut d'extériorité. Toutefois, cette extériorité est un rapport mouvant qui affecte aussi bien l'ethnologue (ce n'est pas son propre univers de vie) que l'informateur, qui peu à peu apprend à informer. Un terme qui prend en effet par moments ses connotations actuelles, plutôt déplaisantes, mais que l'on doit aussi entendre au sens premier : informer, c'est « donner forme à », « mettre en forme », « être le principe formateur de », « animer ». Ce à quoi on donne forme, c'est précisément cette communication. L'informateur donne une forme extérieure à ses propres expériences, en les présentant de manière à répondre aux questions de l'ethnologue, et ce dans la mesure où il est capable d'interpréter ces questions.

Cependant, le processus d'information ne se déroule pas en laboratoire, mais dans un rapport d'interaction entre enquêtés et enquêteur. C'est une action intersubjective entre sujets. Au mieux, le rapport est biaisé et pauvre. La profondeur et le rayonnement de la culture ainsi construite sont souvent misérablement indigents au regard des sujets agissant et réagissant qui s'affairent dans le monde du quotidien. L'ethnologie ne se réduit pas à une série de questionnaires que l'on distribue et qui, dûment remplis, nous sont rendus. L'ethnologue passe le plus clair de son temps à traîner, à attendre le bon vouloir de ses informateurs, à faire des courses, à boire du thé, à noter des généalogies, à arbitrer des bagarres, à se débarrasser des gens qui lui demandent de les emmener en voiture, et à vainement s'efforcer de faire la conversation – tout cela dans une culture qui n'est pas la sienne. Son défaut de compréhension est incessamment ramené à la surface et étalé aux yeux de tous.

Surviennent des éruptions et des irruptions qui tournent en dérision l'ethnologue et son enquête; plus exactement, on peut dire qu'elles informent son travail de terrain, qu'elles en sont une part essentielle. Je crois qu'il convient de ne pas voir dans ces crises constantes un simple incident exaspérant, mais bien plutôt un élément constitutif de ce type d'enquête. Par la suite, je devais me rendre clairement compte que ces ruptures de communication étaient en elles-mêmes hautement révélatrices, et marquaient souvent un tournant. Toutefois, sur le

moment même, elles ne paraissaient exprimer que notre frustration aux uns et aux autres. L'étymologie nous est ici d'un grand secours : éruption (du latin *e-rumpere,* « se précipiter impétueusement hors de ») et ir-ruption (de *in-rumpere,* « pénétrer violemment à l'intérieur de ») cette culture liminale par le truchement de laquelle nous tentions de communiquer.

Lorsque survenait une de ces ruptures – et j'en ai décrites plusieurs parmi les plus importantes –, le cycle reprenait. A la communication et au jeu d'interaction transculturelle, elles conféraient un contenu nouveau, souvent une profondeur accrue. Souvent la terre ferme que nous nous étions ménagée semblait céder sous nos pas, et il nous fallait reprendre pied ailleurs. On avait assimilé un petit peu plus, on pouvait tenir un peu plus pour acquis, partager quelque chose de plus. Un rapport fluctuant, qui jamais n'atteint à une identité de vue, il s'en faut de beaucoup. Mais il y a du mouvement, du changement, on informe, on s'informe.

Le travail de terrain est donc un processus de construction intersubjective des modes liminaux de communication. Intersubjective signifie littéralement qu'il y a pluralité de sujets; mais, situés ni tout à fait ici, ni tout à fait là, les sujets en cause ne partagent pas une série de présupposés communs, d'expériences ou de traditions communes. Leur constitution en tant qu'objet est un processus public. Ce livre traite, pour l'essentiel, de ces objets que nous avons construits ensemble, mes amis marocains et moi-même, au cours du temps, en vue de communiquer. Que la communication ait souvent été laborieuse, biaisée, est mon propos central; mais qu'elle n'ait pas été totalement opaque a fourni un autre thème, d'importance égale. C'est la dialectique entre ces pôles, toujours répétée, jamais absolument la même, qui constitue le travail de terrain.

***

En résumé, nous pouvons donc dire ce qui suit.

La première personne avec qui j'ai eu un contact quelque

peu suivi fut le Français Maurice Richard. Un séjour dans son hôtel était une première étape obligatoire pour tout Européen arrivant à Séfrou (bien que le gouvernement marocain ait récemment ouvert un hôtel de luxe). Sachant que sa clientèle ne s'attardait pas, Richard s'était forgé une *persona* de bonhomie bienveillante qui devait paraître de moins en moins convaincante à mesure que s'accroissait son isolement. Le contact avec Richard fut immédiat. Il n'y avait pas de barrière linguistique. Il était avide de parler. Extérieur à tous les autres groupes de Séfrou, il avait d'intéressantes représentations stéréotypées de chacun d'eux, qu'il livrait très volontiers en échange d'un sourire bienveillant. Toutefois, sa disponibilité même était révélatrice de ses limitations. A l'ethnologue il ne procurait qu'un accès au passé, une ouverture sur les derniers jours du colonialisme. Il était situé aux confins de la société de Séfrou, à son point le plus excentrique. Son coin était aisément accessible, mais il ne révélait que les franges de la société marocaine. Le sujet offrait matière à enquête et, de fait, Richard appartenait à une espèce en voie de disparition, mais mon projet m'incitait à poursuivre d'autres lignes de recherche.

Ibrahim était de l'autre côté de la zone tampon entre les sociétés française et marocaine. Il avait grandi au crépuscule du protectorat et avait fait carrière habilement sur la frontière des deux communautés, mais toujours d'un côté de la ligne sans confusion possible. Il était préposé à la fourniture de biens et de services destinés à la consommation extérieure : des produits soigneusement préconditionnés. Ibrahim faisait office de guide dans les principales allées de la société urbaine. Le « tour » de Séfrou qu'il proposait était fort utile pour comprendre la ville nouvelle, mais son aide s'arrêtait aux murailles de la médina. Malgré sa prudence, les premières irruptions de l'Autre survinrent avec Ibrahim. Ce professionnel du monde extérieur était néanmoins un bon Marocain.

Mon guide à travers la médina de Séfrou et les régions marginales de la culture marocaine fut Ali. Grâce à lui, je pus nouer un rapport plus étroit avec Séfrou. C'était une figure flottante dans sa propre société, menant en ville une existence précaire. Un personnage patient et curieux de nature, haute-

ment imaginatif, aventureux, sensuel et extraordinairement intuitif. Mon appréhension de la culture marocaine dans son immédiateté, en tant qu'expérience vécue, je la dois à mon amitié avec Ali. Il avait répudié un certain mode de vie, mais non pas d'autres formes d'existence purement marocaines. Il était acerbe et direct dans ses critiques du village, mais c'était les sarcasmes d'un homme de l'intérieur.

Les limites d'Ali tenaient à ce qui faisait sa force. Il avait presque été banni du village en raison de sa conduite et de son attitude d'antagonisme systématique. Durant tout mon travail de terrain, il devait me fournir des aperçus profonds et des directions de recherche qui me furent des plus précieux. Sciemment et adroitement, il utilisait les inhibitions et les vulnérabilités des villageois contre eux. Ali était un étranger de l'intérieur. De par la singularité de sa position et son attitude provocatrice, il me tirait périodiquement d'impasses et m'aidait à vaincre les velléités de résistance collective. Toutefois, Ali était à présent exclu des affaires du village. Il avait perdu tout contact effectif. Il n'était pas d'un grand secours au jour le jour, mais on pouvait compter sur lui pour une aide en temps de crise.

De sorte que, tout comme Richard se trouvait situé quelque part à mi-chemin des deux communautés françaises, et Ibrahim à mi-chemin des Français et des Marocains de la ville nouvelle, Ali était situé entre la population flottante de la médina et les habitants de son village natal, les descendants du saint. Marginaux tous les trois, ils favorisaient le passage de groupe à groupe, de site à site.

Au sein même de Sidi Lahcen, la situation était plus serrée. La communauté s'efforçait tacitement (et, dans certains cas, explicitement) d'assigner une place à l'ethnologue afin d'avoir barre sur lui. Les deux jeunes hommes avec qui j'ai d'abord travaillé en sont un exemple. Mekki, mon premier informateur, que le village m'avait littéralement imposé, appartenait au sous-lignage d'Ali. N'ayant aucune obligation ni familiale ni professionnelle, il recherchait avec insistance ce qui, à d'autres, ne paraissait pas toujours une aubaine. Malheureusement, il lui manquait et l'intelligence et la capacité imaginative d'objectiver son propre univers du vécu et de le

transmettre à un étranger. A cela, nul remède. Rashid, mon second informateur, était tout ce que Mekki n'était pas; et c'était là son problème! Imaginatif, énergique, curieux, intelligent, il était en position de porte-à-faux tout comme Ali, sauf que son expérience à lui, Rashid, se limitait, pour l'essentiel, à la vie villageoise. Il aurait pu être (et par moments était) un informateur extrêmement important. Mais – toujours à l'instar d'Ali – il encourait une forte réprobation de la part de la communauté. On craignait ses dires. Tout le monde, y compris son père, s'efforçait de le faire taire. Incertains quant à ma présence au village, ils souhaitaient exercer quelque contrôle sur les informations qui m'étaient livrées. Rashid en savait long et il était prêt à tout raconter. Le proverbe marocain dit en effet : « Ceux qui ne connaissent pas la honte, font ce qu'ils veulent. » Aussi bien doit-on user de force envers ceux qui n'ont pas le sens inné du comportement approprié. Rashid, à la différence d'Ali, ne pouvait faire fond sur personne et il n'avait aucune alternative. En général, il était contraint de se soumettre aux injonctions de la communauté, injonctions qu'il se plaisait à violer dès que l'occasion se présentait.

Quant à Malik, il représentait un excellent compromis, et pour moi et pour la communauté. Après tout, je m'étais imposé de force à Sidi Lahcen, et les gens craignaient que je ne sois venu, en fin de compte, subvertir la religion. Il convenait donc que l'homme qui allait devenir mon principal informateur soit situé aux confins d'un lignage saint, et du lignage le plus respecté. Ce groupe avait un très haut pourcentage d'endogamie. Toutefois, le père de Malik avait épousé une femme qui n'appartenait ni au sous-lignage, ni même au village. C'est pourquoi, bien qu'affectivement solidaire du groupe central, Malik était placé structurellement plutôt sur les bords, et il cherchait à compenser cette situation.

Il était le parfait représentant de l'orthodoxie. Fier de ses traditions, mais incapable d'y trouver un rôle pour lui-même. Mal à l'aise dans le personnage du *fqi,* il était contré dans ses tentatives de construire une image grandiose de lui-même. D'esprit conservateur, il lui manquait des institutions à défendre. De fait, il correspondait au choix profond de la

communauté. Les anciens de son sous-lignage approuvaient sa participation qui avait aussi la sanction du Sergent Larawi, l'homme le plus puissant du village. Ils savaient qu'ils pouvaient faire confiance à Malik.

Tout comme Ibrahim, Malik était maître de lui, homme d'ordre, de caractère réservé. Mais, à la différence d'Ibrahim, il n'avait pas fait carrière au-dehors. Il était resté intégré au monde rural. Il aurait bien voulu figurer l'homologue d'Ibrahim au sein du groupe. Mais aucun rôle de ce genre n'existait et il lui fallait improviser au fur et à mesure. Or sa réserve était constamment battue en brèche par le franc-parler d'Ali, de Rashid et d'autres. Malik s'efforçait de naviguer précautionneusement dans les parages des régions sensibles. Lorsqu'on le provoquait, il cédait mais, après les premiers pas, il évitait de donner prise. A mesure que nous avancions, Malik vint à dépendre plus de moi que moi de lui. Ce qui expliquerait, peut-être, son manque de résistance prolongée sur les points délicats; Ibrahim, quant à lui, n'aurait pas capitulé aussi facilement.

Nombre des dimensions politiques de la relation d'enquête étaient gommées par la fermeté avec laquelle Driss ben Mohammed s'en tenait à son rôle d'hôte. Ainsi furent jetées les bases d'un véritable dialogue. Ben Mohammed parlait du sein de la tradition marocaine. Il cherchait appui auprès de son ancêtre, le saint du XVIIIe siècle, pour se guider dans le monde moderne. Il affirmait sa croyance en l'ultime et inconditionnelle supériorité de l'islam.

Cette différence radicale qui marquait l'écart entre nous ne fut ouvertement admise qu'à la fin de mon séjour. Nous étions devenus des amis, nous avions fait preuve l'un envers l'autre de respect et de confiance mutuelle. Nous appréhendions tous deux clairement les limites de la situation. J'étais pour lui un membre fortuné d'une civilisation dominante au sujet de laquelle il faisait les plus grandes réserves. Quant à moi, cet univers culturel qu'il évoquait comme étant le mien, je ne m'en sentais plus solidaire et, à la limite, je ne pouvais plus le défendre. Mais notre amitié tamisait nos différences. Nous avions à présent parcouru tout le cercle. Nous étions deux sujets connaissant, confrontés l'un à l'autre, issus chacun d'une

tradition en fonction de laquelle nous nous situions et qui nous conditionnait. Conscients chacun d'une crise grave au sein même de notre propre tradition, mais nous y référant néanmoins pour nous ressourcer et nous réconforter. Nous étions profondément Autre à l'égard l'un de l'autre.

Que je sois parti au Maroc me confronter à Autrui est une démarche typique de ma culture (ou des parties de celle-ci que je pouvais accepter). Que Ben Mohammed ait pu nouer avec moi ce type de dialogue d'égal à égal était une chose en soi fort remarquable. Mes errances inquiètes, revêtues de prétextes scientifiques, m'avaient conduit au Maroc, dans ce village de montagne. Ben Mohammed recherchait la sagesse du saint réformiste, mais n'était pas moins prêt, voire tout disposé, à me parler de lui. A travers une confrontation mutuelle, nous avions pu établir des rapports d'intimité et réaffirmer par là même notre Altérité fondamentale. Ce qui foncièrement nous séparait, c'était notre passé. Je pouvais comprendre Ben Mohammed dans la seule mesure où il pouvait, lui, me comprendre – c'est-à-dire partiellement. Pas plus que moi, il ne vivait dans un monde transparent d'une Altérité immuable. Et, tout comme moi, il avait grandi dans une situation historique qui lui fournissait des interprétations de son univers riches de sens, mais non entièrement satisfaisantes. Notre Altérité n'était pas d'essence ineffable, mais bien plutôt la somme d'expériences historiques différentes. Nous appartenions à des réseaux de significations différentes, mais à présent ces réseaux se trouvaient au moins partiellement imbriqués. Toutefois, le dialogue n'était possible que lorsque nous reconnaissions nos différences, lorsque nous demeurions loyaux – encore que critiques – envers les symboles que nous avaient légués nos traditions respectives. Ce faisant, nous avons déclenché un processus de changement.

Table des matières

PRÉFACE 11
INTRODUCTION 15
CHAPITRE PREMIER : Vestiges d'un colonialisme expirant 21
CHAPITRE II : Produits conditionnés 31
CHAPITRE III : Ali : un étranger de l'intérieur 41
CHAPITRE IV : Entrer 71
CHAPITRE V : Une information respectable 95
CHAPITRE VI : Transgression 113
CHAPITRE VII : Prendre conscience 119
CHAPITRE VIII : L'amitié 127
CONCLUSION 135

1900

le désir d'apprendre l'arabe :
être dans un milieu étranger.
m'apprenaient
cause qui ne savaient pas
l'arabe, on constate qu'ils
demeurent ~~[illegible]~~ attachés au mode de
vie français

Cet ouvrage a été réalisé sur
Système Cameron
par la SOCIÉTÉ NOUVELLE FIRMIN-DIDOT
Mesnil-sur-l'Estrée
pour le compte des Éditions Hachette
le 18 janvier 1988

- apprendre l'arabe est-il
une manœuvre défensive ?
- réagir à la manière des musulmans

Imprimé en France
Dépôt légal : 7816, janvier 1988
N° d'édition : 87553/8305 – N° d'impression : 8309
23.53.4241.01
ISBN : 2.01.012639.4

23.4241.8

L'enquête sur le terrain est l'activité principale des ethnologues. Mais rares sont ceux qui l'ont décrite, comme si le fait de poser des questions à des gens d'autres cultures et de noter leurs réponses allait de soi. En quoi cette démarche est-elle fondée scientifiquement et moralement ? Quelle valeur accorder au récit qu'on peut en faire ? Quelle vérité peut-on y trouver ?

Relatant son expérience au Maroc, Paul Rabinow prend ici le parti de considérer le travail sur le terrain comme un objet de réflexion en soi. Dans ses rencontres avec ceux que les ethnologues nomment par convention «informateurs», il s'interroge non seulement sur le contenu de ce qu'ils lui disent et de ce qu'il entend, mais aussi sur la manière dont les relations avec eux se nouent ou se dénouent. Il expose la difficulté qu'il y a à comprendre la morale des autres.

Paul RABINOW est professeur d'anthropologie à l'Université de Berkeley (Californie), où il anime le French Studies Program.

HISTOIRE DES GENS

Collection dirigée par Elisabeth Claverie et Pierre Lamaison

9 782010 126390

Imprimé en France
SUD-OFFSET - 94 RUNGIS

23.4241.8
88-I
98,00 FF TTC.